This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

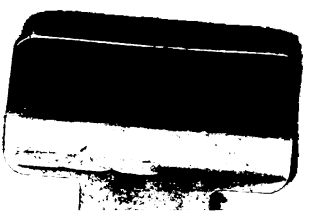
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

University of Wisconsin
C3K6 LIBRARY
·D5 No. 26708
1

General Library System
University of Wisconsin - Madison
728 State Street
Madison, WI 53706-1494
U.S.A.



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

DIE

GENESIS.

VON DER DRITTEN AUFLAGE AN

ERKLÄRT

VON

Dr. AUGUST DILLMANN,
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BERLIN.

SECHSTE AUFLAGE.

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL
1892.

Digitized by Google

Das Recht der Uebersetzung ist vorbehalten.

General Library System
University of Wisconsin - Madison
728 State Street
Madison, WI 53706-1494
U.S.A.

Digitized by Google

C b k g
· D 5
1

Vorwort.

Trotzdem dass der Herr Verleger die letzte Auflage dieses Buchs vom Jahr 1886 in doppelter Stärke drucken liess, bin ich noch einmal in die Lage gekommen, eine neue Ausgabe desselben zu besorgen. Da ich diesmal von andern Geschäften weniger bedrängt war, habe ich die Gelegenheit wahrgenommen, alles, auch solches, was ich das letztemal unverändert aus den früheren Ausgaben herübergenommen hatte, einer erneuten Durchsicht zu unterwerfen. Manche Ausführungen, namentlich solche, welche schwierigere Fragen betreffen, habe ich ganz umgearbeitet. Was die merkwürdigen Funde der letzten Jahre im Gebiet des orientalischen Alterthums, sowie die fortschreitende Forschung der Assyriologen u. Ägyptologen für das Verständniss der Angaben der Genesis zu Tag gebracht haben, habe ich am betreffenden Ort überall eingefügt und auf die Bedeutung davon aufmerksam gemacht. Dass ich auch die übrige, in die Erklärung der Genesis einschlagende Literatur seit dem Jahr 1886, so weit sie zu meiner Kenntniss kam, gebührend berücksichtigt habe, brauche ich wohl kaum zu sagen. Abgesehen von kleineren Beiträgen zu einzelnen Stellen oder Ausdrücken des Textes betrifft dieselbe meist die kritischen Fragen. In dieser Richtung waren es vielfach die Arbeiten der Herrn Kittel u. Kautzsch-Socin, mit denen ich mich auseinanderzusetzen hatte; alles, namentlich von amerikanischen und englischen Gelehrten Vorgebrachte im einzelnen zu beurtheilen, erlaubten die diesem Handbuch gesteckten Grenzen nicht, und dass ich mich vielfach ablehnend dazu verhalten habe, werden die billigen, welche sich den Unterschied zwischen Kritik und Hyperkritik klar gemacht haben. Franz Delitzsch's Neuer Commentar über die Genesis vom Jahr 1887 (den ich der Kürze halber als Del.[5] citirte) gibt in kritischer Beziehung keinerlei Ausbeute. Obgleich er darin offen und ehrlich auf den Standpunkt der von ihm sein Leben lang bekämpften Gegner übertrat, begnügte er sich doch bezüglich der Quellenscheidung mit ganz allgemeinen Annahmen, ohne sich an der Durchführung durch's einzelne, auf die es hauptsächlich noch ankommt, zu betheiligen. Auch in exegetischer Beziehung hat er vielfach, mit Darangabe seiner früheren (harmonistischen) Erklärungen die unsrigen einfach adoptirt; was er sonst wirklich Neues gegen früher vorgebracht hat, habe ich in meinem Buch nachgetragen. Die Erklärung H. Strack's von Gen. 1—46 in dem Strack-Zöckler'schen Kommentar erschien erst

26708 10 Ja '93

Digitized by Google

während des Drucks. Ausser der Bemerkung zu Gen. 8, 3 bezüglich *mi-qeṣê ḥamiššîm*, dass ursprünglich *miqqêṣ ha-ḥamiššîm* beabsichtigt war, habe ich darin nichts gefunden, was zu berücksichtigen gewesen wäre, dagegen sehr, sehr vieles, was ohne Nennung der Quelle einfach aus meiner Ausg.[5] hinüber genommen ist; die durchgehende harmonistisch-apologetische Polemik gegen mich bedarf keiner Abwehr.

Immerhin war des neuen Stoffs, den ich einzuarbeiten hatte, nicht wenig. Um Raum zu schaffen, habe ich manches Entbehrliche gestrichen, auch in der Citationsweise noch weitere Kürzungen eingeführt. Ein Verzeichniss der angewandten Abkürzungen findet sich am Ende der Vorbemerkungen. Die Zeichen ABC für die 3 Quellenschriften hätte ich durch die jetzt üblich gewordenen PEJ zu ersetzen keinen Anstand genommen, wenn ich nicht mit Rücksicht auf den zweiten und dritten Band meines Hexateuch-Commentars gezwungen gewesen wäre, sie beizubehalten. Die Gesenius'sche Grammatik ist nach der 25ten Aufl. vom Jahr 1889 citirt. Der Druckfehler S. 122 Z. 3 kommt ganz auf Rechnung des Druckers, welcher *Vergebung* in *Vergehung* verbessern sollte, aber statt dessen für den Reindruck *Verhebung* herstellte.

Berlin im September 1892.

Der Verfasser.

Digitized by Google

Vorbemerkungen.

1.

Die Genesis ist der erste Theil des grossen Werkes, welches ursprünglich (mit den für's Deuteronomium gebräuchlichen Namen) סֵפֶר תּוֹרַת יְהוָה *Buch der Lehre* (eig. *Weisung*) *Gottes* (Jos. 24, 26) 2 Chr. 17, 9. Neh. 9, 3, oder ס' תּוֹרַת מֹשֶׁה *Buch der Moselehre* (2 Reg. 14, 6) Neh. 8, 1 (vgl. jedoch 2 Chr. 25, 4. 34, 14), kürzer סֵפֶר הַתּוֹרָה Neh. 8, 3, oder סֵפֶר מֹשֶׁה Neh. 13, 1. Esr. 6, 18, oder תּוֹרַת יי' *die Gotteslehre* zB. 2 Chr. 31, 3f. Esr. 7, 10 und תּוֹרַת מֹשֶׁה *die Moselehre* (1 Reg. 2, 3) 2 Chr. 23, 18. Esr. 3, 2. 7, 6. Dan. 9, 11. 13, oder הַתּוֹרָה *die Lehre* schlechtweg d. h. *das Gesetz* zB. Neh. 8, 2 ff. 10, 35, aber schliesslich wie ein n. pr. תּוֹרָה ohne Artikel benannt wurde. Die Eintheilung des Werkes in 5 Theile oder Bücher ist zwar ausdrücklich erst bei Philo de Abrah. 1 und weiter bei Joseph c. Ap. 1, 8 bezeugt; sie ist aber sicher älter, schwebte schon bei der Eintheilung des Psalters in 5 Bücher als Muster vor; sie ist sachgemäss, da das 1. und 5. B. sich von selbst als besondere Theile abheben, auch zwischen dem 3. und 4. B. ein natürlicher Abschnitt ist, und zwischen dem 2. und 3. B. ein solcher zwar nicht gemacht werden musste, wohl aber konnte; sie dürfte von Esra oder bald nach ihm eingeführt sein. Jünger und erst nach der Entstehung der griech. Übersetznng von den Hellenisten geschöpft sind die Benennungen der einzelnen Bücher als *Γένεσις* (Philo de post. Caini 37; de mundo 8; *ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως* de Abrah. 1; *Γένεσις κόσμου* im Cod. Al.); *Ἐξαγωγή* (Philo de migr. Abrah. 3) oder *Ἔξοδος* (de somn. I. 19; q. rer. div. haer. 4. 51), genauer *Ἔξοδος Αἰγύπτου* (Cod. Vat. u. Al.); *Λευιτικόν* oder *Λευιτικὴ βίβλος* (Philo alleg. Leg. II. 26; q. rer. div. haer. 51; de plant. 6; nämlich das vom levitischen Gottesdienst, Opferwesen, Priesterrecht handelnde); *Ἀριθμοί* (wegen der darin vorkommenden Zählungslisten) und *Δευτερονόμιον* (die Wiederholung des Gesetzes; Philo alleg. Leg. III. 61; q. Deus immut. 10), welche dann weiterhin auch zu den Syrern übergiengen, nur dass diese für *Γένεσις Brithâ* d. i. Schöpfung (*ἡ κτίσις* bei Theod. Mopsu.) und für *Λευιτικόν Sefrâ de kâhnê* d. i. Priesterbuch sagten. Auch bei den talmudischen Juden kommt sporadisch diese Benennungsweise vor, zB. תּוֹרַת כֹּהֲנִים M. Megill. 3, 6 für das 3. B., oder *Ἀμμεσφεκωδείμ* (חמש פקודים, Fünftheil der Musterungen, vgl. bab. Sota 36^b) bei Orig. in Euseb. h. e. 6, 25 für

Digitized by Google

das 4. B., oder מִשְׁנֵה תּוֹרָה in der Massora für das 5. B., aber durchgedrungen ist sie nicht; vielmehr wurde es bei ihnen üblich, die einzelnen 5 Bücher mit den Anfangswörtern derselben (בְּרֵאשִׁית, וְאֵלֶּה שְׁמוֹת u. s. w.) zu bezeichnen (schon bezeugt von Orig. zu Ps. 1 bei Euseb. h. e. 6, 25 und Hieron. qu. in Gen. p. 4 ed. Lag., und im Prolog. galeat.). Für das ganze fünftheilige Buch schöpften die Griechen den Namen ἡ πεντάτευχος sc. βίβλος (Orig. in Joann. c. 26; Tert. c. Marc. 1, 10) und die Rabbinen חֲמִשָּׁה חוּמְשֵׁי תּוֹרָה die 5 Fünftel des Gesetzes oder חוּמָשׁ das fünftheilige (Buch). Die in den altkirchlichen Verzeichnissen der bibl. Bücher und weiterhin gebräuchliche Benennung 5 *Bücher Mose's* findet sich schon bei Josephus (c. Ap. 1, 8). Mit diesem grossen fünftheiligen Werk hieng aber ursprünglich sowohl durch seinen Inhalt als durch die Gleichheit der Verfasser, denen es seine Entstehung verdankt, aufs engste zusammen das B. Josua (vgl. Jos. 24, 26), und fasst man darum neuerdings diese 6 Bücher als Hexateuch zusammen.

2.

Dieser Hexateuch, „welcher ein in sich zusammenhängendes Ganzes bildet, stellt die Entstehung, Erwählung u. Pflanzung des Gottesvolkes oder die Gründung der israel. Theokratie dar. Bei dieser Aufgabe beschränkt sich jedoch das Werk nicht auf die Zeit, wo Gott Israel aus Ägypten führte, es zu seinem Volk machte, ihm Verfassung u. Gesetz gab u. es in sein Land brachte, also nicht auf die Zeit, wo Israel zuerst ein selbständiges Volk wurde u. das ihm bestimmte Land in Besitz nahm (Exodus bis Josua), sondern es geht in der Zeit weiter zurück, um auch die Herkunft dieses Volkes u. die Vorbereitungen zur Theokratie nachzuweisen. In seinem ersten Buch (Genesis) handelt es daher von den Stammvätern Israels, von Abraham, Isaac u. Jacob, u. zeigt im besonderen, wie Gott schon zu ihnen in einem näheren Verhältniss stand, indem er sie nach Kenaan einwies", durch allerlei Lebensführungen u. Selbstbezeugungen sie zu Anfängern eines höheren Glaubenslebens in der Menschheit erzog, „sie schützte u. segnete, mit ihnen einen Bund stiftete", grundlegende Verordnungen gab u. ihnen schon den künftigen Besitz des Landes zusagte. „Es enthält also auch eine hebr. Vorgeschichte, welche sich von Gen. 12—50 erstreckt. Aber damit ist der Sache noch nicht vollständig genügt. Um die Abstammung der hebr. Stammväter bis zum ersten Menschen hinauf nachzuweisen, die Stellung Israels unter den Völkern zu zeigen" u. den Plan Gottes mit diesem Volk nach seiner Bedeutung in der Entwicklung der ganzen Menschheit verstehen zu lehren, „wird jener hebr. Vorgeschichte eine allgemeine Urgeschichte vorangestellt, welche von Gen. 1—11 geht. Die Gen. ist also die Vorbereitung zu den folg. Büchern oder gleichsam die Vorhalle zu dem Tempel der Theokratie, dessen Errichtung in den folg. Büchern dargestellt wird. Sie zerfällt in 2 Haupttheile: eine allgemeine Urgeschichte der Menschheit (C. 1—11) u. eine besondere Vorgeschichte Israels (Cp. 12—50). Beide Haupttheile lassen sich dann noch weiter zerlegen, der erste näml. in

Digitized by Google

eine Urgeschichte von der Schöpfung bis zur Sintfluth" (Cp. 1—6, 8) „u. in eine solche von der Sintfluth bis zum Auftreten Abraham's" (Cp. 6, 9—11, 32), „der zweite in die Specialgeschichte Abraham's (Cp. 12—25, 18), Isaac's (Cp. 25, 19—36, 43) u. Jacob's (Cp. 37—50)" *Kn.* So ergeben sich im ganzen fünf Theile.

3.

Wie der übrige Hexateuch, so ist auch die Gen. trotzdem, dass darin ein bestimmter schriftstellerischer Plan durchgeführt ist, nicht das einheitliche Werk eines Verf., sondern aus mehreren einst für sich in Umlauf gewesenen Schriften zusammengearbeitet. Der erste Theil dieses Satzes ergibt sich schon aus einer genaueren Betrachtung der im Buch gegebenen Nachrichten. Es finden sich näml. darin theils allerlei scheinbar müssige Wiederholungen (zB. 21, 1^{a} neben 1^{b} oder 4, 25 f. neben 5, 1—6 oder 47, 29 ff. neben 49, 29 ff.), theils zwei- u. mehrfache Berichte über dieselbe Sache, nicht blos solche, die sich zur Noth daraus erklären liessen, dass der Vrf. wirklich verschiedene Begebenheiten annahm oder das Schwanken der Überlieferung bemerken wollte (zB. die Sagenvarianten über den Raub des Patriarchenweibs 12, 10 ff. 20, 1 ff., 26, 7 ff., oder über Hagar u. Išmael 16, 1 ff. und 21, 12 ff., oder der doppelte Bund Gottes mit Abram Cp. 15 u. 17, die doppelte Segnung Jacob's durch Isaac 27, 1 ff. u. 28, 1 ff., die doppelte Verheissung des Sohnes an die Sara 17, 17. 18, 10 ff., die dreifache Erläuterung des Isaacnamens 17, 17. 18, 12. 21, 6, die doppelte Erklärung der Namen Edom 25, 25. 30, Jissakhar Zebulun Josef 30, 16—18. 20. 23 f. oder Maḥanaim 32, 3. 8.; vgl. auch über Išmael 16, 11 ff. u. 21, 17, u. über Peniel 32, 31 u. 33, 10), sondern auch solche, die sich gegenseitig ausschliessen, weil die Sache nur einmal oder auf eine Weise geschehen sein kann (zB. über den Hergang der Schöpfung Cp. 1 u. 2, die Zahl der in den Kasten aufgenommenen Thiere u. die Dauer der Fluth Cp. 6 f., die Zerstreuung der Völker Cp. 10 u. 11, 1 ff. auch 10, 25, oder über den Ursprung der Namen Beerševa^{c} 21, 31. 26, 33, Israel 32, 29. 35, 10, Bethel sammt der Heiligung des Bethelsteines 28, 18 f. 35, 14 f., oder über den Zusammenstoss mit den Šekhemiten Cp. 34 u. 48, 22, oder die Behandlung Josef's durch die Brüder u. die Handelsleute, die ihn nach Ägypten brachten 37, 19—36). Aber auch an andern unvereinbaren Angaben fehlt es nicht, zB. über die Herabsetzung der menschl. Lebensdauer auf 120 Jahre (6, 3 gegen Cp. 5, 11 u. a.), oder dass Abraham nach dem Tode der Sara noch viele Söhne zeugt (25, 1 ff. gegen 18, 11 f. 17, 17), dass Esau schon bei Jacob's Rückkehr aus dem Stromland in Se^{c}ir ansässig ist (32, 4 ff. gegen 36, 6), dass die Amme der Rebecca erst mit Jacob aus dem Stromland kommt (35, 8 gegen 24, 59), dass sämmtliche Jacobsöhne in Paddan Aram geboren sind (35, 26 gegen V. 16 ff.), oder die verschiedenen Namen der Weiber Esau's (26, 34. 28, 9 gegen 36, 2 f.), oder über Josef's ägypt. Herrn 37, 36. 39, 1—40, 4, oder der Bericht 42, 27. 35 neben 43, 21. Angaben wie 4, 14 f. 17 sind an der Stelle, wo sie

Digitized by Google

jetzt stehen, räthselhaft. Besonders passt die im Buch zu Grund gelegte Zeitrechnung nicht zu sämmtl. Erzählungsstücken, zB. die über das Alter der Sara 17, 17 vgl. 12, 4 nicht zu 12, 11. 20, 2 ff., über Išmael 17, 24. 21, 5. 8 nicht zu 21, 15 ff., über Isaac's Todesnähe 27, 1 f. 7. 10. 41 nicht zu 35, 28 u. 26, 34; über Raḥel 37, 10 nicht zu 35, 19; ferner 30, 25 ff. nicht zu 31, 38. 41 (S. 345 f.), noch die in Cp. 32—37. 39—45 gegebenen oder vorausgesetzten Altersbestimmungen der Jacobsöhne zu 46, 8—27 (S. 380 f.), s. auch zu 50, 21. Ja es finden sich sogar Erzählungen, in welchen einzelne Theile (zB. 31, 48—50) nicht zum übrigen, oder der Schluss (24, 62—67) nicht zum Anfang stimmen. Derartige Wiederholungen, Unordnungen, Widersprüche u. chronol. Schwierigkeiten sind unter Annahme einer einheitlichen Abfassung des Buchs nicht oder nur durch recht unwahrscheinliche Hilfsannahmen zu erklären. — Den zweiten Theil des obigen Satzes betreffend, so hat die kritische Arbeit der Gelehrten eines ganzen Jahrhunderts unter den Berichten dieses Buches mit Sicherheit verschiedene Gruppen oder Schichten erkennen lassen, deren einzelne Stücke unter sich formell u. materiell ebenso verwandt, wie von denen der andern Schichten unterschieden sind. Bestimmter sind es dreierlei, nach Ursprungszeit u. Ort, Inhalt, Anlage, Abzweckung, Darstellungsweise u. Sprache verschiedene Schriften, welche sich als der Gen. zu Grund liegend ergeben haben u. auch in den folg. Büchern des Hexateuch durchgehen. Die genaueren Beweise dieses Sachverhalts sind in den Einleitungen zu der Erklärung der einzelnen Abschnitte gegeben; eine Zusammenstellung der Ergebnisse dieser Einzeluntersuchungen sammt der Charakteristik der einzelnen dieser Schriften u. der Erörterung ihres Ursprungs findet sich in der Schlussabhandlung zum ganzen Werk hinter dem B. Josua (Num. Dt. Jos. S. 599 ff.). Hier nur so viel. Die von uns mit A bezeichnete Schrift ist diejenige, welche man früher (weil in ihr bis zu der Stelle Ex. 6, 3 der Gottesname Jahve vermieden u. nur Elohim, beziehungsweise El šaddai gebraucht ist) die Schrift des *Elohisten*, oder auch (weil sie das Gerippe bildet, an welches die übrigen Bestandtheile angelagert sind) die *Grundschrift* benannt hat, neuerdings aber meist die *Priesterschrift* nennt (daher auch mit P oder PC d. h. Priestercodex bezeichnet, wogegen die Bezeichnung mit Q d. h. Quatuor, bei *Wellh.*, *KS.*, auf der unzutreffenden Voraussetzung ruht, dass der Vrf. 4 Bündnisse berichte, s. dagegen auch ZATW. XII. 1 u. 20). Sie ist in der Hauptsache eine Gesetzesschrift, will die Rechte, Ordnungen, Einrichtungen u. Gebräuche, welche im Gottesvolk gelten oder gelten sollen, darlegen u. ihrem Ursprung nach erklären. Das Geschichtliche behandelt sie fast nur, soweit es zum Verständniss dieses Ursprungs nützlich oder nöthig ist. Sie gibt also wohl einen Abriss der ganzen Vor- u. Urgeschichte von der Schöpfung an, aber nur um zu zeigen, wie u. warum u. in welchen Stufen u. durch welche göttl. Veranstaltungen allmählig das erwählte Volk aus dem Kreise der übrigen, zumal verwandten Völker hervorgebildet wurde, u. lässt sich blos bei den Epoche machenden Ereignissen (wie Schöpfung, Fluth, Noaḥbund, Abrahambund, Umzug

Digitized by Google

der Väter nach Ägypten) oder bei Rechte begründenden Vorkommnissen (wie Gen. 17. 23. 48, 3—8) auf ausführlichere Schilderungen ein, berichtet im übrigen die Thatsachen oder die für Thatsachen gehaltenen Ereignisse nur kurz u. trocken (annalistisch), zum Theil in Form von Genealogien (Cp. 5. 11, 10 ff. 35, 22 ff.) u. statistischen Übersichten (Cp. 10. 25, 12 ff. Cp. 36), bemüht sich aber dabei ganz besonders um Durchführung einer festen geordneten Zeitrechnung. Ihre Darstellung ist breit, umständlich (weil möglichste Genauigkeit u. Bestimmtheit erstrebend), juristisch pünktlich u. formelhaft; ihre Sprache etwas steif u. monoton, in einem beschränkteren Kreis von Ausdrücken sich bewegend, mit vielen technischen Wörtern, keineswegs späthebräisch, aber vielfach eigenthümlich (so wie auch die Profeten, Spruchdichter u. Psalmsänger ihre eigene Sprache ausbildeten); ihre Behandlung der Stoffe vorwiegend gelehrter Art, auf Forschung, Berechnung u. Reflexion beruhend u. mannigfache Kenntnisse verwerthend (zB. Cp. 1. 5. 10 f. 36. 46; in Einzelheiten zB. 25, 16. 36, 15), aber mit einem starken Zug zur Systematisirung u. Schematisirung; ihre Art, von Gott zu reden, streng u. würdig, ohne Verwendung auch nur des Engelglaubens, geschweige jener stark vermenschlichenden oder an's Mythologische streifenden Denk- u. Redeweise, wie sie Dichter oder der Mund des Volkes liebten. Ihr Vrf. gehörte ohne Zweifel dem Kreis der Centralpriesterschaft Jerusalem's an. Eine einfache Bestimmung ihrer Abfassungszeit kann wegen der stufenweisen Umarbeitung u. Erweiterung, welche sie (bes. in Ex. Lev. Num.) in exilischer u. nachexilischer Zeit erfahren hat, nicht gegeben werden. Doch entstammt die urspr. Schrift ohne Zweifel noch der isr. Königszeit. In der Genesis, wo sie verhältnissmässig am reinsten zu Tage tritt, geben Anhaltspunkte für die Schätzung ihrer Zeit Cp. 17, 6. 16. 35, 11. 36, 31 ff., bes. ihre Darstellung der Völkerverhältnisse in Cp. 10 u. 36. — Ganz anderer Art sind, ihrem Ursprung u. ihrer Abzweckung nach, die beiden andern Schriften, welche nur bei der Darstellung der Wirksamkeit Mose's sich auch etwas auf Gesetze einlassen, sonst aber eigentliche Sagen- oder Geschichtsbücher sind, mit dem Zweck, die Kunde von dem, was man über die alten Zeiten noch wusste oder erzählte, übersichtlich gruppirt u. in ansprechender Form verfasst, den Zeitgenossen zur Erfreuung u. Belehrung zu bieten, gegenüber von der nüchternen Verständigkeit der Priesterschrift Bücher lebenswahrer Unmittelbarkeit u. poesievoller Schönheit. Das eine derselben, B, weil es ebenfalls Gott nicht Jahve, sondern Elohim nennt, von manchen Schrift des *Elohisten* genannt (u. darum jetzt von den meisten mit E bezeichnet), kann man das *israelitische Sagengeschichtsbuch* nennen. Es schöpft zwar theilweise auch aus älteren schriftl. Aufzeichnungen, in der Hauptsache aber aus der mündlichen Sage, wie sie unter den mittleren, nördl. u. östl. Stämmen (Israel mit Unterschied von Juda) lebte, u. behält in seinen Erzählungen Art, Ton u. Farbe dieser lebendigen Volkssage unverändert bei. An stofflichem Detail ist diese Schrift die reichste (in der Gen. zB. kennen wir die Namen Eliezer, Debora, Potifar nur aus ihr), u. gibt manche ganz eigenthümliche Nachrichten u. kurzgefasste Aussprüche

Digitized by Google

ältesten Gepräges (zB. 21, 27 ff. 15, 2. 20, 16. 48, 22), weshalb sehr bedauerlich ist, dass sie uns nicht vollständiger erhalten wurde. Viele Lokalsagen der einzelnen Gegenden (zB. auch 31, 51 ff. 33, 19. 35, 8. 20) waren darin verknüpft, u. wird in ihr mit Vorliebe die Entstehung der altheiligen Örter des mittleren u. östl. Landes, sowie des tiefen Südwestens (vgl. dazu Am. 5, 5. 8, 14) nachgewiesen (21, 31. 22, 2 in seiner urspr. Gestalt; 28, 17 f. 32, 3. 31. 33, 20. 35, 4. 7. 46, 1 f.), ohne dass man darum die Schrift eine priesterliche (*Stade* Ge.[1] 582) zu nennen berechtigt wäre. Da sie sich viel mit der Herrlichkeit Josef's (Efr.-Manasse's) beschäftigt, das alte Ansehen Ruben's deutlicher durchschimmern lässt (37, 21. 29. 42, 22. 37), Bethel als Heiligthum, wohin gezehntet wird, darstellt (28, 22), auf Šekhem als Besitz Josefs nachdrücklich hinweist (33, 19. 48, 22), dem Josef einen besonderen Segen von Jacob zu Theil werden lässt (48, 15 f. 20), so wird schon hienach (vgl. auch 50, 25 mit Jos. 24, 32) an ihrem Ursprung in Israel (im engeren Sinn) nicht zu zweifeln sein. Sicher nachweisbar ist sie als Quellenschrift der Gen. erst von Cp. 20 an, mit hoher Wahrscheinlichkeit auch Cp. 15. Dafür, dass die in Cp. 14, so wie in 4, 17 ff. 6, 1—4. 9, 20 verarbeiteten Nachrichten urspr. in ihr standen, lässt sich manches geltend machen, nam. bei Cp. 4 u. 6 die starke Berührung mit den phönik. Theorien über die Entwicklung der ältesten Menschheit, welche sich eben in einer nordisr. Schrift am leichtesten erklärt. Eine Flutherzählung enthielt sie auf keinen Fall. In gottesdienstl. Dingen zeigt sie noch ganz die ältere freie Weise der Israelstämme mit ihren vielen Heiligthümern (auch Maṣṣeboth 28, 22. 33, 20; vgl. 31, 51 f.), verurtheilt aber das Terafim- u. andere abgöttische Wesen (35, 2 ff.; vgl. Jos. 24). Sie redet viel von Engel- u. Traumoffenbarungen oder Gesichten, nennt Abraham geradezu einen Profeten (20, 7), u. weist gerne die allmähliche Verwirklichung des zuvor offenbarungsmässig enthüllten Planes Gottes in den Fügungen der göttl. Vorsehung nach. Sie gehört wohl der Blüthezeit des profetischen Wesens unter den mittleren Stämmen, dem 9. Jahrhundert an (s. NumDtJos. 621). Aus der Zeit nach der Zerstörung des Nordreichs oder gar dem 7. Jahrh. (*Lagarde* GGN. 1889 S. 321 f.) lässt sie sich nicht mehr begreifen, u. wird diese Annahme auch nicht durch die äg. Namen 37, 36. 41, 45 gefordert (s. S. 415 f.). Viele ihrer Stoffe sind nicht mehr in ihrer urspr. Form, sondern nur mit C zusammengearbeitet vorhanden. — Die dritte Schrift, C, gewöhnlich *die des Jahvisten* (weil sie schon von Anfang an den Namen Jahve in Gebrauch hat; darum jetzt meist mit J bezeichnet), eine Zeit lang auch, obwohl mit Unrecht die *Ergänzungsschrift* genannt (als wäre sie mit der Absicht, den A zu ergänzen, geschrieben) war ebensogut, wie die andern, von Haus aus eine selbständige Schrift, u. lässt sich gegenüber von A als *profetische*, gegenüber von B als *judäische* Schrift kennzeichnen. Dass sie nicht aus Efraim (*de Wette-Schrad.* Lehrb. d. Einl.[8] § 205; *Reuss* Gesch. des AT. § 213; *Kuen.* O.[2] I. 224 f.), sondern aus Juda stammt, ergibt sich schon innerhalb der Gen. aus der Ḥebrongegend als Aufenthaltsort

Digitized by Google

Abrahams (13, 18. 18, 1) u. Jacobs (? 37, 14), aus der Hervorhebung Juda's in der Josefgeschichte (37, 26 ff. 43, 3 ff. 44, 16 ff. 46, 28), sowie aus Cp. 38 mit Sicherheit, u. wird dadurch, dass sie wie B (u. vielleicht nach Anleitung von B) die hl. Örter Nordisraels (12, 6—8. 28, 13—16) u. des Negeb (21, 33. 26, 23—25) geflissentlich berücksichtigt, noch nicht widerlegt (s. auch S. 455; u. bemerke 33, 17, so wie 32, 8 gegen 32, 2 f., wo sie in der Erwähnung solcher Orte nur antiquarisches, nicht religiöses Interesse zeigt). In den Urgeschichten ist sowohl bezüglich der Anlage als der Stoffe zwischen ihr u. A unverkennbare Verwandtschaft (Schöpfungsgeschichte, Urstand, Noahstammbaum, Flutherzählung, Völkertafel); auch in dem Abraham-Abschnitt u. weiterhin hat sie einige Erzählungen mit A gemeinsam (Trennung von Lot, Zerstörung Sodom's u. Gomorrha's, die Dinageschichte; auch 47, 1—11. 47, 29 ff. mit 49, 29 ff.), zeigt sich aber sonst in der Vätergeschichte, zumal in der Jacob's u. Josef's, dem B aufs engste verwandt, so sehr, dass von Cp. 27 an die meisten ihrer Erzählungen ihre vollständigen Parallelen in B haben, u. nothwendig die Abhängigkeit des einen vom andern anzunehmen ist. Und zwar ist es C, der sich an B anlehnte: dies folgt schon aus der allgemeinen Erwägung, dass gerade in dem Sagenkreis über Jacob u. Josef, der doch in Israel, nicht in Juda ursprünglich ausgebildet sein muss, die Verwandtschaft am durchgängigsten ist, u. ergibt sich weiter aus der Vergleichung der einzelnen Parallelstücke, welche fast immer auf Seiten des B mehr realistisches Detail, auf der des C mehr Scenenmalerei, Redevortrag u. Ideengehalt aufweist, ganz abgesehen von solchen Einzelfällen, wo B die bestimmteren (zB. 15, 2 gegen 3; 37, 36 gegen 39, 1) u. C die allgemeineren (zB. 26, 1. 8 *Philister*; 37, 25 *Ismaeliten* gegen 28 *Midianiten*) Angaben hat. Ohne Frage hat dieser Schriftsteller mit dem bei B schriftlich vorliegenden Material gearbeitet, u. schimmert dieser Sachverhalt öfters auch da durch, wo eine Parallelerzählung aus B nicht erhalten ist (zB. Gen. 12, 6—9, Cp. 26), nam. auch in Ausdrücken (zB. 26, 32. 30, 35. 38. 41 u. s.). Die gegentheilige Ansicht (*Wl. Stad. Bud.*, *Kuen.* O.^{2} 226 ff.), dass C älter als B sei, kann in der Gen. aus der Einzelvergleichung der Parallelberichte beider Erzähler nicht erwiesen (s. NDtJos. 630 f.; *Kittel* Gesch. der Hebr. I. 69 ff.), überhaupt aber nur damit einigermaassen begründet werden, dass C, bes. in der Mose- u. Josua-Geschichte, vielfach alterthümlichere Nachrichten hat, als B. In Wahrheit aber erklärt sich das vielmehr daraus (NDtJos. 630 f.), dass er dort ältern u. besseren Quellen folgte. Denn selbstverständlich ist B nicht seine einzige Quelle; Erzählungen wie 12, 10 ff. 16, 1 ff. (neben 21, 9—21). 25, 29 ff. u. a. zeigen, dass er viele seiner Stoffe, ganz unabhängig von B, sei es aus der lebendigen Sage, sei es aus schriftlicher Vorlage geschöpft hat, auch abgesehen von den vielen Stücken, die er u. A eigenthümlich haben. Im ganzen kann man wohl sagen, dass er die Sagengeschichte so, wie man sie in Juda erzählte, oder vom judäischen Standpunkte aus darstellt. Aber noch wichtigere Eigenthümlichkeiten ergeben sich, wenn man auf den Gehalt u. die Form seiner Erzählungen

Digitized by Google

sieht. Denn in demselben Maass, in welchem er an realistischem Stoff hinter B zurücksteht, überragt er ihn (u. noch viel mehr den A) in sinniger Auffassung, anschaulicher lebensvoller Schilderung, glatter u. zugleich reizender, spannender Darstellung u. künstlerischer Abrundung seiner Erzählungen. Viele seiner Stücke, die wir noch ganz von ihm haben (zB. Cp. 2 f. 11, 1—9. Cp. 18 f. 24. 43 f.), sind Meisterstücke der Erzählungskunst, denen sich aus B nur wenige (wie Cp. 22) an die Seite stellen lassen. Nicht minder ausgezeichnet sind sie aber durch die Fülle feiner, lehrreicher Gedanken, wichtiger ethisch-religiöser Wahrheiten, welche er seinen Sagengeschichten einzuhauchen oder vielmehr aus ihnen zu erschliessen verstand, ohne ihrer dichterischen Haltung u. kindlicheinfachen Redeweise, welche vom Volksmund her ihnen anhaftete, etwas zu benehmen. Namentlich zeigt er unter allen 3 Erzählern die tiefste Erkenntniss vom Wesen, Ursprung u. Wachsthum der Sünde in der Menschheit, von der Gegenwirkung Gottes gegen dieselbe, von seinem Heilsplan (3, 15 f. 5, 29. 8, 21 f. 9, 26 f. 12, 2 f. 18, 19), von der Berufung u. Erziehung der göttlich erwählten Werkzeuge zum Glauben, Gehorsam u. tugendhaftem Wandel, von der Bestimmung Israels zum Segen der Völker. So schon in der Gen., wo er in den Vorvätern wesentlich Vor- u. Muster-Bilder zeichnete; im Verlaufe des Werks treten diese tieferen Ideen noch deutlicher hervor, u. machen sich auch in der Polemik gegen das abgöttische u. ungehorsame Wesen des Israelvolks stark geltend (entgegen dem bei *Stade* Ge. 547 über ihn gefällten Urtheil). Es sind profetische Ideen u. Erkenntnisse, von welchen er sich ergriffen zeigte, u. wie man ihn selbst deshalb in gewissem Sinn einen profetischen Erzähler nennen kann, so lässt sich daraus auch die Zeit der Wirksamkeit der grossen Profeten als seine Gegenwart vermuthen, was sich dann durch manche andere Zeichen vollauf bestätigt. Für ein ziemlich höheres Alter desselben lässt sich weder seine naive Art, von Gott zu reden (Cp. 2 f., s. S. 41; Cp. 6, 6. 7, 16. 8, 21. 11, 5 f. 18, 1 ff. 17—21) geltend machen, denn sie geht nicht durch alle seine Stücke gleichmässig, ist somit eher durch den Gegenstand u. die Vorlage bedingt, noch auch die „Unbefangenheit", mit welcher er vom Anfang der Dinge an den Namen Jahve gebraucht (S. 41; gegenüber von A Ex. 6, 3 ff. u. von B Ex. 3, 13 ff.), Opfer (4, 3 f.), Altar (8, 20 f.), Unterschied von Rein u. Unrein (7, 2 ff.), Jahveorakel (25, 22 f.) schon in den ältesten Zeiten erwähnt oder voraussetzt, denn die S. 105 zu 4, 26 genannten Stellen zeigen deutlich, dass auch bei ihm schon eine Theorie über den Ursprung des Dienstes des wahren Gottes zu Grund liegt u. durchgeführt wird. — Auch in der Sprache, wie in seiner ganzen Erzählungsweise, steht C dem B viel näher als dem A, u. obwohl auch zwischen ihnen beiden allerlei feinere Unterschiede vorhanden sind, so ist doch die reinliche Scheidung zwischen ihnen da oft sehr schwierig oder unmöglich, wo ihre Erzählungen von den Späteren ineinandergearbeitet sind u. die sachlichen Kennzeichen fehlen. — Die Annahme, dass sowohl B als C, ehe sie in ihren jetzigen Verband mit einander kamen, vermehrte Ausgaben erfahren haben (*Kuen.* O.^{2} 242 ff.), wäre

Digitized by Google

an sich möglich, ist aber wenigstens bezüglich des B in der Gen. (u. weiterhin) mit keinem zureichenden Grund zu stützen; bei C kommen allerdings ungleichartige Pericopen vor (s. zu Cp. 4. 6, 1—4. 11, 1—9), welche jene Annahme empfehlen könnten, aber nur in der Urgeschichte, nicht weiterhin (s. nam. S. 226 über 12, 10 ff. u. S. 265 über 18, 17 ff.), u. da im übrigen die formellen oder sprachlichen Merkmale des C durch alle jene Stücke gleichmässig hindurchgehen, so ist eine andere Erklärung jener Erscheinung (s. d.) vorzuziehen. Unter C werden von uns darum im Folgenden die *sämmtlichen* Stücke dieser Schrift (abgesehen von ihren Quellen oder Vorstadien) zusammengefasst.

4.

Trotzdem, dass C in den Stoffen sich theils mit A, theils mit B zusammenschliesst, war C doch ursprünglich eine Schrift für sich, u. ist ihr Vrf. nicht zugleich der Redactor der jetzigen Genesis (*Kn. Schrad.*), sondern von diesem zu unterscheiden, wie (nach *Ew. Hupf.*) jetzt fast allgemein anerkannt wird. Die Gen. enthält von C eine ganze Reihe in sich geschlossener, selbständiger Erzählungsstücke (wie 2, 4^b—3, 24 neben 1, 1—2, 4^a, oder die Fluthgeschichte, oder 11, 1—9 neben 10, 1 ff., oder 30, 25 ff., neben 31, 1 ff., u. a.) welche die gleichen Gegenstände, wie A oder B, aber in einer von ihnen abweichenden Art behandeln, ohne dass darüber, wie die abweichenden Angaben zu vereinigen seien, auch nur eine Andeutung gemacht wäre (s. weiter *Hupf.* 109—125). Ferner finden sich in den aus AC, BC gemischten Stücken (zB. Cp. 37. 48.) allerlei innere Unverträglichkeiten, ebenso chronologische Widersprüche zwischen den Stücken des C u. der andern, u. mancherlei andere Unebenheiten (zB. zwischen 26, 33^b u. 21, 31, oder in 31, 48—50 oder 34, 4. 37, 12. 39, 22. 40, 4), welche C sicher vermieden hätte u. zum Theil leicht hätte vermeiden können, wenn er schon die Absicht gehabt hätte, dass seine Stücke neben u. unter denen des A u. B gelesen werden. Aber auch die vielen in den gemischten Stücken vorkommenden, einfach neben einander hingestellten Doppelangaben über dieselbe Sache (zB. 4, 25 f. u. 5, 1—6; 7, 17 f.; 8, 13 f.; 21, 1^{ab}; 27, 33 f. u. 35—38; 28, 16 f.; 31, 23—25; 32, 23 f.; 47, 29—31 u. 49, 29—22 u. dgl.) wären ganz unerklärlich, wenn der Schreiber dieser Sätze u. der Redactor des Buches dieselbe Person wäre. Ganz anders steht die Sache, wenn einer wie die Schrift des A u. B, so die des C schon vorfand, jede in ihrer Art hochschätzte u. für beachtenswerth hielt, u. nun in der Absicht, das beste u. lehrreichste aus ihnen zu einem lesbaren Ganzen zu vereinigen, sie zusammenarbeitete. In diesem Fall konnte er, weil er durch seine Vorlagen gebunden war, die Differenzen zwischen ihnen nur möglichst, aber nicht ganz wegräumen u. ausgleichen, ebenso die Wiederholungen nur möglichst, aber nicht ganz vermeiden; wo er scheinbar unnöthig wiederholt (s. zuvor), kann das nur geschehen sein, weil er zweierlei Vorlagen nebeneinander zum Wort kommen liess. Aus demselben Grunde ist auch die neuerdings (*Graf* in *Merx* Archiv I. 466 ff.; *Maybaum* altisr. Priesterth. 107 ff.) ausgesprochene Meinung, dass A von Anfang

Digitized by Google

an nur zur Ergänzung des BC geschrieben sei, unannehmbar, u. ist vielmehr an der urspr. Selbständigkeit aller 3 Schriften festzuhalten.

Untersucht man die Art u. Weise, in welcher die Gen. aus den 3 Quellenschriften zusammengearbeitet ist, so ergibt sich im allgemeinen, dass die Schrift des A mit ihrer fortlaufenden Zeitrechnung u. ihrer scharfmarkirten Abschnittsgliederung das Fachwerk oder den Rahmen bildet, in welchen die Berichte der andern eingetragen sind, ebenso aber dass in Auswahl u. Zusammenstellung der Stoffe der Gedankenkreis des C maassgebend war, u. dessen prof. Erkenntnisse von Sünde u. Gnade, vom Heilszweck Gottes, von der göttl. Erziehung der Väter zu Ahnherrn des Gottesvolkes mehrmals durch ausdrückliche Bemerkungen noch besonders hervorgehoben sind (nam. 15, 6f. 12—16. 22, 15—18. 26, 3b—5), überhaupt das Absehen zumeist auf das gerichtet ist, was zur religiösen Zucht u. Unterweisung, sowie zur sittlichen u. nationalen Bildung des Volkes am dienlichsten schien. Wie darnach Zusammenhang u. Fortschritt des Werkes sich gestaltete, ist in den Vorbemerkungen zu der Erklärung der einzelnen Abschnitte angegeben. Es lässt sich zum voraus erwarten, dass manches für jenen Zweck nebensächliche weggelassen oder gekürzt wurde: Stücke wie 4, 17—24. 6, 1—4. 30, 32—42, blosse Auszüge aus reicheren Berichten, sind vielleicht von C selbst schon gekürzt, aber zB. die isolirten Erwähnungen der Jiska (11, 29), der Geschwisterschaft Abram's u. Sara's (20, 12), des Zehntgelübdes (28, 22 ohne entsprechende Ausführung in 35, 7) oder die Nachricht 48, 22 weisen deutlich auf Auslassungen bei der Compilation hin. Näher sind die Berichte des A zwar bis Cp. 11, 26 wohl vollständig mitgetheilt, dagegen der Eingang der Abrahamgeschichte vor Cp. 12, die Gottesoffenbarung an Isaac (s. 35, 12), der Aufenthalt Jacob's in Paddan Aram u. die ganze Josefgeschichte vor dem Umzug Jacob's nach Ägypten weggelassen, vielleicht weil sie theilweise zu den Erzählungen der andern Vorlagen zu wenig stimmten. Umgekehrt ist auch an den Stücken des C gekürzt, zu Gunsten des A in den Urgeschichten (2, 5f.; 4, 25f.; in der Fluthgeschichte; in der Völkertafel), u. 16, 15f. 21, 2ff. 25, 7ff. 32, 4. 35, 28f.; sonst in den Vätergeschichten meist nur zu Gunsten des B. Aus der Quelle B selbst sind abgesehen von der Josefgeschichte (welche, wie es scheint, zu den schönsten Partien des Werkes gehörte) verhältnissmässig wenigere Stücke (von Cp. 20 an) wörtlich mitgetheilt; gewöhnlich sind sie mit Bemerkungen aus C erweitert, oder das Bemerkenswerthe aus ihnen in die Stücke des C eingetragen.

Wo es nur immer angieng oder erforderlich schien, sind bei der Compilation die Vorlagen wörtlich aufgenommen worden, u. gerade den vielen unverändert beibehaltenen Erzählungsstücken verdankt man es, dass man diese Vorlagen selbst noch nach ihrem Wesen genauer erkennen kann. Aber eine einfache Aneinanderreihung ihrer Stücke (wie Cp. 2f. neben Cp. 1; Cp. 27 neben 26, 34f. u. 28, 1—9; 48, 3—7 neben 48, 9—22) war nicht immer möglich u. nicht immer zweckdienlich. Thatsachen, wie Geburt oder Tod eines Menschen, auch wenn sie in allen Quellen erzählt waren, konnten doch nur mit Worten einer

Digitized by Google

einzigen berichtet werden. Aber auch wo die Vorlagen nur in der Hauptsache ähnlich, dagegen in Einzelheiten verschieden erzählten, wäre es bei einfacher Nebeneinanderstellung der Vorlagen ohne viele Wiederholungen nicht abgegangen; in solchen Fällen sind die Vorlagen in einander gearbeitet, indem die für den Hauptzweck passendste zu Grund gelegt, u. aus der oder den andern das eigenthümliche am passenden Orte darin eingesetzt wurde (Cp. 7 f. 10. 16. 25. 27—37. 39—50). Natürlich aber war es nicht immer möglich, dass die einzelnen aus 2 oder 3 Schriften geschöpften Stücke sich ohne weiteres neben einander stellen oder in einander fügen liessen. Hier musste entweder das Widersprechendste aus der einen oder andern ausgelassen (zB. 21, 17 ff. die Etymologie des Namens Išmael, 32, 8 die von Maḥanaim, 33, 10 die von Peniel, ein Eigenname 31, 25), oder durch eingestreute kleine Zusätze oder Bemerkungen das Auseinanderklaffende zusammengeheftet, das Wiederstrebende vereinigt werden. Solche Nahten u. anderweitige künstliche Nachhilfen lassen sich viele bemerken, zB. in 4, 25. 10, 24. 21, 14. 26, 1a. 15. 18. 35, 9. 37, 5b. 8b 39, 1. 20. 43, 14. 46, 1. Unter diese künstlichen Nachhilfen zum Zweck der Herstellung eines lesbaren Ganzen gehört zB. auch die Durchführung der Namen Abram u. Sarai vor Cp. 17 durch alle Stücke, oder des Doppelnamens Jahve Elohim durch Cp. 2 f., oder die Änderung des Elohim in Jahve 17, 1. 21, 1. Ein öfters angewandtes Auskunftsmittel zu gleichem Zweck war die Versetzung ganzer Stücke (wie 11, 1—9. 12, 10—20. 25, 5 f. 11b. 25, 21 ff. 47, 12 ff.) oder kürzerer Angaben (wie 2, 4a. 31, 45—50. 37, 26 u. a.), was dann wieder allerlei kleine Zusätze des Compilators nothwendig machte (wie 1, 1. 9, 18. 13, 1. 3 f. 24, 62). An andern Stellen sind in freier Weise die Angaben der Vorlagen zusammengefasst (zB. 7, 7—9. 22. 15, 7 f. 31, 45 ff. Cp. 36. 46, 8—27), u. da u. dort zur Ausgleichung einzelne Sätze hinzugesetzt (zB. 21, 34. 35, 5. 27, 46. 46, 12—20). Auch erklärende Glossen wurden da u. dort beigegeben, zB. 20, 18. 31, 47. 35, 6, oder in Cp. 14 (wo viele solcher sich finden), einzelne vielleicht erst von später Hand. Ausserdem finden sich allerlei kleinere Einsätze, welche nicht aus den Quellen stammen, sondern erst bei oder sogar nach der Zusammenarbeitung gemacht wurden, theils um maassgebende Gesichtspunkte für die Auffassung des Gegenstands an die Hand zu geben (15, 12—16. 22, 15—18. 26, 3b—5), theils um mit anderwärts stehenden Angaben auszugleichen (25, 18b. 35, 22a; vielleicht auch 4, 15a), theils um einzelne Notizen oder neue, in den Hauptquellen nicht bemerkte Wendungen der Sage anzubringen (10, 9. 32, 33; vielleicht 2, 10—14, u. in 10, 14; 11, 28b. 31b. 37, 2*; ferner 15, 7; 22, 2. 14; 15, 19—21. 34, 13b. 27—29. 45, 19 f. 21*. 46, 5*). Dass schliesslich trotz aller dieser Mittel in dem so entstandenen Werk noch allerlei Unverträglichkeiten u. Widersprüche (besonders in Dingen der Zeitrechnung) übrig geblieben sind, ist nicht zu verwundern. Aber sie sind meist nur für eine aufmerksamere Betrachtung wahrnehmbar, u. konnten gegenüber von der Wichtigkeit des Inhalts der mitgetheilten Stücke für nebensächlich gelten. — Dass bei oder nach der Zusammenar-

Digitized by Google

beitung auch ganz neue Stücke, ohne Vorlage in den 3 Quellen eingefügt wurden, wäre an sich denkbar, scheint jedoch nicht nöthig anzunehmen (s. zu Cp. 14); wohl aber gehören Stücke wie Cp. 14 u. 15 zu den stärker umgearbeiteten.

5.

Schliesslich erhebt sich noch die Frage, ob die 3 Schriften ABC von einem oder mehreren Redactoren (R) zusammengearbeitet wurden. Die erstere Annahme war früher (*Hupf.* u. a.) die gewöhnliche. Neuerdings ist sie von allen denen, welche A für die jüngste Schrift im Hexat. u. für nachexilisch halten, bestritten, u. wird vielmehr behauptet, B u. C (nachdem sie erst jede einzeln mehrere vermehrte Ausgaben erfahren hatten), seien längst vereinigt u. späterhin von wieder anderer Hand mit D (Deuteron.) verbunden gewesen, ehe ein letzter R den A in dieses Sammelwerk eingearbeitet habe (zB. *Bleek-Wellh.* Einl. in das AT.[4] 178; *Kays. Kuen. Bud.*). Im Grunde ist diese Betrachtung des Hergangs nur Folgerung aus der Ansicht über das Alter des A u. kann deshalb auch nur im Zusammenhang mit der Erörterung des Ursprungs der Quellenschriften des Hexat. auf ihre Berechtigung geprüft werden (s. NDJos. 675 ff.). Nur so viel ist hier schon zu sagen, dass wenn auch nicht D, so doch R^d (welcher das Deut. in dem Pent. einarbeitete) den A kannte u. benützte. Aber auch abgesehen von dieser bestimmten Vorstellung über den Hergang wäre immer noch die Möglichkeit, dass zuerst B u. C zusammengearbeitet, u. erst später A mit BC verbunden worden wären. Was sich aus der Gen. für sich darüber ergibt, ist Folgendes. Anerkanntermaassen ist bei der Zusammenarbeitung nicht blos BC mit Stücken des A vermehrt oder bereichert, sondern auch C zu Gunsten des A (zB. Cp. 1—11), wie umgekehrt A zu Gunsten des C (Cp. 12—50) verstümmelt worden. Das erklärt sich sehr gut, wenn R sämmtlichen 3 Schriften als blossen Privatschriften gegenüberstand. Dagegen wäre die Zurückstellung u. Verstümmlung des BC im höchsten Grad befremdlich, wenn derselbe schon integrirender Theil eines auch das öffentlich anerkannte Deut. in sich schliessenden, schon mehr als ein Jahrhundert lang gelesenen, fast heilig gewordenen Werkes war. Und wenn man etwa das damit zurechtlegen wollte, dass es sich dabei um Einführung einer festeren Chronologie oder Einfügung sonstiger für wichtig gehaltener Ergänzungen gehandelt habe (wobei freilich auffallend genug wäre, dass gerade diese jüngsten Einarbeitungen öfters die alterthümlichsten Darstellungen der Sache enthalten s. zu 1, 2. 5. 7. 29 f. 7, 11. 10, 2—5. 22 f.), so wäre doch ganz unerfindlich, zu welchem Zweck man solche vereinzelte Brocken oder solche nichts ergänzende Wiederholungen wie 13, 6. 11^b. 12. 19, 29. 21, 1^b. 31, 18. 33, 18. 35, 6 aus A eingearbeitet, oder warum man bei Thatsachen wie Geburten (16, 15. 21, 2 f.) oder Tod (49, 33) eines Menschen, die doch BC auch gemeldet hatten, die Worte des BC mit Worten des A ersetzt, oder wozu man aus der ganz neuen Schrift A solche Widersprüche, wie sie 26, 34. 28, 9 (gegen 36, 2 f.) stehen, hineincorrigirt hätte. Wenn man ausserdem geltend

Digitized by Google

macht, dass CB in ganz anderer Weise mit einander verbunden seien als mit A, folglich auch von anderer Hand u. in früherer Zeit (*Wellh.* XXI. 425), so kann auch dieser Beweis nicht für durchschlagend erachtet werden. Wohl sind die Stücke des C u. B viel häufiger zu einem einzigen Stück zusammengeschmolzen, aber nicht weil eine andere Hand sie zusammenarbeitete, sondern weil C von Haus aus mit B in der nächsten Verwandtschaft stand (§ 3), u. in vielen ihrer Erzählungen die Differenzen nur Kleinigkeiten betrafen, wo es genügte, eine der beiden zu reproduciren u. aus der andern nur einige Worte oder Sätze einzufügen (wie zB. Cp. 27. 29. 41 f.). Aber weder ist das zwischen C u. B immer möglich gewesen (denn zB. 26, 25—33 von C steht *neben* 21, 22—32 von B, oder 30, 31—43 von C neben 31, 7—13 von B geradeso, wie von C Cp. 2 f. oder 15 neben Cp. 1 oder 17 von A), noch fehlen auch zwischen C u. A, da wo die Ähnlichkeit des Inhalts es erlaubte, musivisch zusammengeschmolzene Mischstücke (zB. Gen. 6, 9—9, 17 oder 21, 1—7 oder Cp. 34, andere in Ex.). Gerade die durchgehende Gleichheit in der Methode der Verbindung von C mit B u. von C mit A, die ebenso in Ex. u. s. w. sich zeigt, spricht stark für die gleiche verbindende Hand. Ferner sind Stücke des A wie Cp. 36 oder 46, 8—27 ganz offenbar nicht in einen Text des BC hineingearbeitet, sondern vielmehr nach BC corrigirt (vgl. auch 48, 5), wie auch 49, 33 mitten im Text des A ein Sätzchen des C erscheint. Dazu kommt, dass auch in solchen Stücken, die sicher nicht auf A zurückgehen (wie 14, 11 f. 16—21), u. in der harmonistischen Klammer zwischen BC (43, 14) oder bei der Bearbeitung der C-Stücke (26, 1) manchmal R die Sprache des A schreibt, wie bei der Einarbeitung des A die Sprache des C (27, 46), ganz abgesehen von Fällen wie 6, 7. 13, 3. 15, 14 f., wo in Redactionszusätzen zu Stücken des C oder BC (die aber allerdings durch die Einarbeitung von A-Stücken in die Gen. veranlasst sind) sich die Sprache des A zeigt. Hienach erscheint, wenn man die Gen. für sich in Betracht nimmt, eine gleichzeitige Zusammenarbeitung der 3 Schriften nicht ausgeschlossen, eher empfohlen, u. ist daher weiterhin von R kurzweg die Rede.

Dagegen muss allerdings die Möglichkeit zugestanden werden, dass (zwar nicht die Einfügung ganzer grosser Stücke wie Cp. 14. 34, wohl aber) einzelne der Ergänzungen, Ausgleichungen, Glossirungen u. andere Änderungen erst von späteren Händen vorgenommen sind. An mehreren Stellen ist es fast sicher, dass der Text später (zum Theil erst nach der Zeit der LXX) geändert (zB. 4, 18. 21, 14. 16. 31, 45. 47, 5—7; auch die Zahlen in Cp. 5. 11 theilweise) oder corrumpirt (zB. 4, 8. 10, 5. 24, 22. 29 f. 30, 32. 38. 41, 45^b. 48. 56. 47, 21. 49, 26) oder glossirt (45, 23; vielleicht auch sonst in Cp. 39—45 u. 47, 12—26) worden ist. Bis in die einzelnsten Einzelheiten reicht der kritische Beweis nicht hinein, zB. ob 30, 18 schon R oder erst ein Späterer *Šifḥati* für *Amati* geschrieben hat. Bei Stellen wie 26, 3—5. 45, 20* zeigen sich sogar Spuren der Hand des R^d.

Digitized by Google

6.

Literatur. „Zum Pentat. u. Josua: *JDrusii* ad loca difficiliora Pentateuchi commentarius 1617; ad l. d. Josuae Judic. et Sam. comm. 1618. — *JAOsiandri* comm. in Pentat. 1676/8; in Josuam, 1681. — *JClerici* Mosis libri, Amstel. 1693. 1696. Tubing. 1733; Vet. Test. libri historici transl., Amst. 1708. Tub. 1733. — *JChFSchulzii* scholia in Vet. Test., Norimb. 1783f. Vol. 1. 2. — *EFrCRosenmülleri* Pentateuchus annot. perp. illustr., Lips. 1821/4; Josua ann. perp. ill. 1833. — Ausserdem sind von den Bearbeitern des ganzen AT. noch zu bemerken: *Grotius, JDMichaelis, Dathe, Maurer*", u. folgende grössere Werke: *ChrKJBunsen* vollst. Bibelwerk in 9 Bdn. 1858ff. (hieher Bd. 1. 2. 5); *Keil* u. *Delitzsch* bibl. Comm. über das AT. 1861ff. (Bd. 1 Gen. Ex.[3] 1878; Bd. 2 Lev. Num. Dt.[2] 1870; Bd. 3 Jos. Jud. Ruth[2] 1874); *JPLange* theol.-homil. Bibelwerk, Bielef. 1864ff. (Bd. 1 Gen. von *Lange*[2] 1877; Bd. 2 Ex. Lev. Num. von *Lange* 1874; Bd. 3 Deut. von *FWJSchröder* 1866; Bd. 4 Josua von *Fay* 1870); *EdReuss* la bible, traduction nouvelle etc., Paris 1875ff. (P. III l'histoire sainte et la loi, Pentat. et Jos. 1879, 2 Bde); *FCCook* The holy Bible with an explan. and crit. Commentary, (auch the Speakers Commentary genannt) in 6 Bdn. Lond. 1871—76 (hieher Vol. I, 1. 2. II.); *DSteel* und *JWLindsay* Comm. on the Old Test., NewYork 1891 (Vol. II. Lev., Numb., Deut.).

„Zum Pentat. im ganzen: *JCalvini* in 5 libros Mosis commentarii, Genev. 1583 ed. 3. — *JSterringae* animadv. phil. sacr. in Pentat., Leovard. 1696. Lugd. Bat. 1721. — *JMarckii* in praecipuas partes Pentateuchi commentar., Lugd. Bat. 1713. — *JSVater* Commentar über den Pentat., Halle 1802/5, — *MBaumgarten* theolog. Comm. z. Pentat., Kiel 1843/4". — *MMKalisch* hist. and crit. commentary on the Old Test., Lond. (Gen. 1858; Ex. 1855; Lev., 2 Thle. 1867. 72). [*AVarenii* decades Mosaicae in Gen. et Exodum, Rost. 1659; decades biblicae in IV libr. Mosis, 1668; *DHackmann* praecidanea sacra s. animadv. phil. crit. exhib. Genesin, Exod. et Levit., Lugd. Bat. 1735; *JFrGaab* Beitr. zur Erkl. des 1., 2. u. 4. B. Moses, Tüb. 1796].

Zur Genesis im besondern: *JMerceri* in Genesin commentar., Genev. 1598. — *NicSelnecceri* in Gen. commentar., Lips. 1569. — *Petri Martyris Vermilii* in I librum Mosis commentar., Heidelb. 1606 ed. 2. — *JETerseri* annotationes in Gen., Upsal. 1655. — *ChrCartwright* electa tharg.-rabbinica s. annotat. in Gen., Lond. 1648. — *JGerhardi* commentar. in Gen., Jen. 1693. — *SebSchmid* super Mosis librum primum annotat., Argent. 1697. — *AggHaitsma* curae philol. exegeticae in Gen., Franeq. 1753. — *CGHensler* Bemerkungen über Stellen in den. Psalmen u. in d. Genesis., Hamb. 1791. — *GASchumann* Genesis hebr. et graece cum annot. perpetua, Lips. 1829. — *P. v. Bohlen* die Gen. hist.-kritisch erläutert, Königsb. 1835. — *FrTuch* Komm. über die Gen., Halle 1838 (2. Ausg. 1871 von Arnold u. Merx). — *ThSörensen* hist.-kritischer Comm. zur Gen., Kiel 1851. — *FrzDelitzsch* Comm. über die Gen.[4] 1872; Neuer Comm. über die

Digitized by Google

Gen. 1887. [*ThJLamy*, Comm. in l. Geneseos, t. I. II, Malines 1885; *Gossrau* Comm. z. Gen., Halberst. 1887; *Tappehorn* Erkl. der Gen., Paderb. 1888].

Zum Deuteronomium im besondern: *FrWSchultz* das Deuteron. erklärt, Berl. 1859; *FMontet* le Deutéronome, Par. 1891.

Zum Buch Josua im besondern: Josuae imperatoris historia illustrata atque explicata ab *AMasio*, Antverp. 1574. — Exegetisches Handbuch des AT. Leipz. 1797. Stück 1. — *FJVDMaurer* Comm. über d. B. Josua, Stuttg. 1831. — *KFrKeil* Comm. über d. B. Josua, Erlang. 1847."

Zu den kritischen Fragen über diese Bücher aus neuester Zeit: *HHupfeld* die Quellen der Gen., Berl. 1853. — *EdBöhmer* das erste Buch der Thora, Halle 1862. — *ESchrader* Studien zur Kritik u. Erkl. der bibl. Urgeschichte, Zürich 1863. *Derselbe* in *deWette* Lehrb. der hist. krit. Einl. in d. AT.[8] 1869. — *Budde* die bibl. Urgeschichte 1883. — *Kautzsch* u. *Socin* die Genesis mit äusserer Unterscheidung der Quellen 1888; 2. Ausg. 1891. — *BWBacon* the Genesis of Genesis, Hartf. 1892. — *EJFripp* the composition of the book of Genesis, Lond. 1892. — *JWColenso* the Pentateuch and book of Joschua, critically examined, P. 1—7, Lond. 1862—1879. — *HEwald* Gesch. d. Volks Isr.[3] 1864ff. Bd. 1 u. 2. — *KHGraf* die geschichtl. Bücher des AT., Leipz. 1866, u. in Merx Archiv f. wiss. Erforsch. des AT. I. 466ff. — *ThNöldeke* Untersuchungen zur Kritik des AT., Kiel 1869. — *AMerx* im Nachwort zu Tuch Komm.[2] S. LXXIXff. — *PKleinert* das Deuteronomium u. der Deuteronomiker, Bielef. u. Leipz. 1872. — *EdRiehm* die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, Goth. 1854; u.: über die Grundschrift des Pentat., in StKr. 1872. — *AKayser* das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels u. seine Erweiterungen, Strassb. 1874; u.: der gegenwärtige Stand der Pentateuchfrage, in JPTh. VII (1881). — *JWellhausen* die Composition des Pentat., in JBDTh. XXI u. XXII (1876/7), wieder abgedruckt in „Skizzen u. Vorarbeiten" Heft II. 1885, u. Zweiter Druck, mit Nachträgen 1889; ferner: Geschichte Israels I., Berl. 1878, in 2. Ausg. unter dem Titel „Prolegomena zur Geschichte Israels" 1883; auch *Bleek-Wellh.* Einl. in das AT.[4] (1878) § 81ff. — *VRyssel* de Elohistae Pentateuchici sermone, Lips. 1878. — *FGiesebrecht* zur Hexateuchkritik, in ZATW. I. (1881) S. 177ff. — *SRDriver* „on some alleged linguistic affinities of the Elohist" im Journ. of Philology Vol. XI (1882) p. 201ff. — *DHoffmann* die neueste Hypothese über den Pentat. Priestercodex, in Magazin f. d. Wiss. des Judenth. VI u. VII (1879f.). — *RKittel* die neueste Wendung der pentat. Frage, in ThStW. II u. III (1881/2), u.: Gesch. der Hebräer, Gotha 1888/92. — *FrzDelitzsch* Pentateuch. — kritische Studien, in ZKW. I. (1880), u.: Urmosaisches im Pentateuch, ebendort III (1882). — *KMarti* die Spuren der s. g. Grundschrift des Hexat. in den vorexil. Propheten, in JPTh. 1880. — *EReuss* Gesch. der hl. Schriften des AT. 1881; 2. Ausg. 1890. — *CBruston* le document Elohiste et son antiquité in Revue Théologique VIII (Montaub. 1882) p. 13ff., u. Les quatre sources des lois de l'Exode 1883. —

Digitized by Google

HVuilleumier „la critique du Pentateuque dans sa phase actuelle" in Revue de Théol. et Philos., Lausanne 1883. — *AJülicher* die Quellen von Ex. 7, 8—14, 11, in JPTh. 1882 S. 79ff. — *LHorst* Leviticus 17—26 u. Hezekiel, Colmar 1881. — *SMaybaum* „Zur Pentateuchkritik" in Zeitschr. f. Völkerpsychologie (1883) XIV, 2 S. 191ff. — *AKuenen* Bijdragen tot de critiek van Pentateuch en Josua, in ThT. XI. XII. XIV. XV. XVIII; u. Historisch-critisch Onderzoek naar het onstaan en de versameling van de Boeken des Ouden Verbonds, I, 1. 1885. — *WVatke* über die Zusammensetzung von Pentateuch-Josua, in ZWTh. XXVIII (1885) S. 52ff. 156ff. — *AWestphal* les sources du Pent. I. II. Par. 1888. 91. — *BWBacon* Pentat. Analysis, in Hebraica IV. V. VII. — *WRHarper* Pent. Question, in Hebr. IV—VI. — *WHGreen* Pent. Quest., im Hebr. V—VIII. — *LFavez* le Deutéronome, Lausanne 1874. — *FrBuhl* wann ist das 5. B. Mose abgefasst? in Theol. Tidskr., Kjøbenh. 1878. — *JJPValeton* Deuteronomium, in Studiën (Theol. Tijdsshr.) V—VII (1879—81). — *ECBissell*, Proposed reconstruction of the Pentateuch, in Bibliotheca Sacra, Vol. XL u. XLI, Andover 1883f. — *FHimpel* Selbständigkeit, Einheit u. Glaubwürdigkeit des B. Josua, in Tübinger Quartalschrift 1864f. — *JHollenberg* der Charakter der alex. Übers. des B. Josua u. ihr textkrit. Werth, Mörs 1876 (Progr.); u.: die deuteronom. Bestandtheile des B. Josua in StKr. 1874. — Zur Textkritik der Gen. auch *JOlshausen* Beiträge zur Kritik des überlieferten Textes im B. Genesis, in MBAW. Juni 1870.

Digitized by Google

Abkürzungen.

AAZ. Augsburger Allgemeine Zeitung.
ABAW. Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften.
AGGW. Abhandlungen der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
AK. Alterthumskunde.
ANM. Das alte u. neue Morgenland.
BÄgZ. Berliner Zeitschrift für Ägyptische Sprache.
BL. Bibellexikon.
BO. Bibliotheca Orientalis.
BOR. Babylonian and Oriental Record.
BW. Bibelwerk.
CIS. Corpus Inscriptionum Semiticarum.
DLZ. Deutsche Literatur-Zeitung.
EK. Erdkunde.
GGA. Göttinger Gelehrte Anzeigen.
GGN. Nachrichten der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
HWB. Handwörterbuch.
IE. Ibn Esra (Abraham ben Meir ben R. Esra).
JA. Journal Asiatique.
JB. Jahrbuch.
JBDTh. Jahrbücher für deutsche Theologie.
JBL. Journal of Biblical Literatur and Exegesis.
JBW. Jahrbücher der biblischen Wissenschaft.
JPTh. Jahrbücher für protestantische Theologie.
JRAS. Journal of the Royal Asiatic Society.
KGesch. Kirchengeschichte.
KS. Kautzsch-Socin die Genesis[2]1891.
KV. Kirchenväter.
LZ. Zeitschrift für lutherische Theologie u. Kirche.
MA. Mittelalter.
MAZ. Münchener Allgemeine Zeitung.
MBAW. Monatsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften.
NÄ. Neue exegetisch-kritische Ährenlese.
NBF. Neue biblische Forschungen.
PEFQSt. Palestine Exploration Fund, Quarterly Statements.
RB. Recherches Bibliques.
RE. Realencyclopädie.
REJ. Revue des Études Juives.
RP. Records of the Past.
RTh. Revue Théologique.
SA. Separatabdruck.
SBAP. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.
SBAT. Transactions of the Society of Biblical Archaeology.
SBAW. Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften.
StKr. Theologische Studien u. Kritiken.
ThStW. Theologische Studien aus Würtemberg.
ThT. Theologisch Tijdschrift (Leiden).
VT. Völkertafel.
WZKM. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
ZA. Zeitschrift für Assyriologie (Bezold)
ZATW. Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZDPV. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.
ZKM. Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
ZKSF. Zeitschrift f. Keilschriftforschung. (Bezold u. Hommel).
ZKW. Luthardts Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft.
ZWTh. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Digitized by Google

Druck von August Pries in Leipzig.

Digitized by Google

I. Die Urgeschichte von der Schöpfung bis auf die Fluth, Cap. 1, 1—6, 8.

1. Die Schöpfung der Welt Cap. 1, 1—2, 4ª; aus A.

1. In Form einer Erzählung wird hier über die Erschaffung der Welt berichtet. Dass dieser Bericht aus A genommen ist und der erste Bericht in dieser Schrift war, ist von denen, welche überhaupt eine Zusammensetzung des Hexateuchs aus verschiedenen Schriften anerkennen, zugestanden. Es folgt, abgesehen von der Unterschrift dazu (s. zu 2, 4), aus der Selbstbeschränkung des Erzählers auf die grossen Hauptsachen „ohne erklärendes Eingehen auf besondere Einzelheiten, aus der würdigen Darstellung Gottes, der nicht ins Menschliche herabgezogen wird, aus der günstigen Ansicht vom Menschen als dem Ebenbilde Gottes", aus der systematisirenden Anordnung des Stoffs, aus der umständlichen, feierlich gehaltenen, zugleich formelhaften Schreibweise, so wie aus der Sprache, zB., ausser dem Gottesnamen אֱלֹהִים, aus Ausdrücken wie בָּרָא (s. 1, 1), מִין V. 11f. 21. 24f., חַיַּת הָאָרֶץ 24f. 30; שֶׁרֶץ u. שָׁרַץ 20f., רֶמֶשׂ u. רָמַשׂ 21. 24—26. 28. 30, עֵשֶׂב 28, אָכְלָה 30, מַאֲכָל 10, so wie aus den Formeln פָּרָה וְרָבָה 22. 28 u. זָכָר וּנְקֵבָה 27; auch הִבְדִּיל 4. 6f. 14. 18 ist ihm wenigstens geläufig, u. zu דְּמוּת V. 26 vgl. Cap. 5, 1. 3.

2. Dass der Vrf. sein Werk mit der Weltschöpfung begann, hat seinen guten Grund. Die Schöpfung ist die Voraussetzung für alle folgende Geschichte, zugleich die erste Offenbarungsthat Gottes; der Geschichtsschreiber, welcher die mosaische Gesetzesanstalt als das Ergebniss der bisherigen geschichtlichen Entwicklung u. die mosaische Offenbarung als die bis dahin letzte Stufe der göttlichen Offenbarung erweisen wollte, sah sich bis zu diesem Anfang der Dinge zurückgeführt. Er begnügt sich aber nicht mit dem Satz, dass Gott alles geschaffen hat, sondern gibt ein ausführliches Gemälde von dem Hergang der Schöpfung. Wie ist das zu verstehen? Die Erschaffung der Welt ist ja doch kein Gegenstand menschlicher Erfahrung gewesen. Woher also weiss der Mensch davon zu erzählen? Diese Frage muss aufgeworfen werden; von ihrer Beantwortung hängt die ganze Auffassung des Stückes ab. Zunächst ist deutlich, dass der Bericht nicht eine freie Dichtung des Vrf. ist. In seinem ganzen Werk gibt er sich immer als Geschichts- u. Gesetzesschreiber, nicht als Dichter; was er erzählt,

Digitized by Google

hat er auch für geschehen gehalten oder als Geschehenes überliefert erhalten (vgl. wie Ex. 20, 11. 31, 17 die Heiligkeit des Sabbaths auf Gen. 2, 2f. gegründet wird). Und da weiterhin manche Züge seines Gemäldes in den Kosmogonien anderer Völker (s. No. 3) ebenso oder ähnlich vorkommen, so folgt auch daraus wieder, dass er die Stoffe seiner Darstellung nicht erfunden hat. Wie aber sein Bericht keine freie Dichtung von ihm sein kann, so u. aus denselben Gründen ist er auch nicht das Erzeugniss einer profetischen Vision von ihm (zB. *Kurtz* Gesch. d. AB.[2] 1. 45, *JPLange*, *Godet* u. a.). Gibt aber demnach der Vrf. in der Hauptsache Überliefertes, so fragt sich wieder: woher stammt diese Überlieferung? Darauf antwortete man früher einfach, sie ruhe schliesslich auf einer besonderen göttl. Offenbarung. Und weil mit ihr in manchen Dingen die Weltentstehungsmythen der Völker zusammentreffen, so nahm man an, dass solche Offenbarung schon den ältesten Menschen, schon dem Adam, zu Theil geworden sei, u. die verschiedenen Völker sie aus dem gemeinsamen Vaterhaus mit sich genommen, aber auch vielfach umgestaltet u. verderbt haben, u. nur das Israelgeschlecht sie rein oder verhältnissmässig am reinsten bewahrt habe. Wogegen die Ansicht (*Hofmann* Schriftbew.[2] 1. 265), dass dieser Schöpfungsbericht der in Geschichte umgesetzte Eindruck sei, welchen die Welt auf den ersten Menschen mit seinen höheren Kräften im Urzustande gemacht habe, nicht ernstlich in Betracht kommt, weil niemals aus der Betrachtung des Resultats einer Begebenheit der Hergang derselben so erschlossen werden kann, dass das Erschlossene den Werth eines wahrheitsgetreuen Berichtes über den Hergang hätte. Allein jene Hypothese von einer Uroffenbarung über den Hergang der Schöpfung leistet nicht blos nicht, was sie soll, weil bei der Länge der Überlieferungskette eine Gewähr für unentstellte Überlieferung gar nicht mehr vorhanden wäre, sondern sie ist in sich selbst unhaltbar. Eine Belehrung über das Problem u. den Hergang der Schöpfung an die ältesten Menschen hat keinen erkennbaren Sinn u. Zweck; derartige Dinge gehören schon zu den feineren Fragen, welche den menschl. Geist beschäftigen können, u. vieles, zB. die ganze Sprachbildung, die volle Entwicklung des Denkvermögens u. mannigfache Erfahrung in der Welt musste vorhergegangen sein, ehe auch nur das Verständniss für solche Fragen erwachte; ehe aber dieses da war, kann auch von einer Offenbarung darüber keine Rede sein, denn nur dem Suchenden u. Bedürfenden wird Offenbarung zu Theil. Sodann betrifft die Offenbarung, so weit wir sie in der Bibel verfolgen können, doch immer nur Dinge der Gottesfurcht, der Gotteserkenntniss, des gottesfürchtigen Lebens, des Reiches Gottes, u. mit diesen steht zwar die Entstehung der Welt in engem Zusammenhang, nicht aber die Einzelheiten ihres Hergangs; zur Ausfüllung der Lücken unserer geschichtlichen Kunde der Vergangenheit oder zur Belehrung über physikalische Fragen will u. soll die Offenbarung nicht dienen. Endlich aber, wenn diese Erzählung, so wie sie vorliegt, auf einer überlieferten Offenbarung beruhte, so müsste sie auch ganz u. für alle Zeiten als historische Wahrheit sich bewähren. Nun finden sich aber

Digitized by Google

nicht nur im A. T. selbst gerade über die Einzelheiten des Hergangs zum Theil sehr abweichende Darstellungen (s. No. 5), sondern auch die ihr zu Grund liegende Ansicht vom Weltganzen steht noch ganz in dem kindlich beschränkten Gesichtskreis des Alterthums, welchen die wissenschaftliche Forschung längst überwunden hat, u. gerade manche jener Einzelheiten lassen sich mit den durch die astronomische und geologische Forschung festgestellten Thatsachen nicht vereinigen (s. No. 5). Deshalb muss es sich mit der Quelle der vom Vrf. befolgten Überlieferung anders verhalten. Man erwäge Folgendes. Bei fast allen gebildeteren Völkern des Alterthums finden wir mehr oder weniger entwickelte Theorien vom Werden der Welt (Kosmogonien), u. zwar keineswegs schon am Anfang ihrer historischen Zeit, sondern erst im Verlauf derselben hervortretend, zunächst im Gewand des Mythus u. als Ausdruck der Ansicht einer ganzen Gemeinschaft, später, zB. bei den Indern u. Griechen, mehr in Form philosophischer Systeme, u. dann so mannigfaltig u. vielgestaltig, als diese Systeme selbst. Der menschliche Geist mit seinem Erkenntnisstrieb, wenn er einmal eine gewisse Stufe der Reife erlangt hat, kann es nicht lassen, über die blossen Erfahrungsthatsachen der Erscheinungswelt hinaus zu deren letzten Gründen u. Ursachen, die über alle Erfahrung hinaus liegen, vorzudringen u. sich eine geschlossene Weltanschauung zurecht zu machen. Sämmtliche Kosmogonien verdanken diesem Triebe ihre Entstehung, u. dass dieselben bei den verschiedenen örtlich u. geschichtlich oft so weit auseinander liegenden Völkern gleichwohl in ihren Grundzügen so viel Ähnlichkeit mit einander haben, beruht viel mehr auf der Gleichheit der Voraussetzungen, von denen sie bei der Bildung derselben ausgiengen, als auf direkter Entlehnung, obgleich eine solche nicht für alle Fälle geleugnet werden kann u. soll. Die Elemente aber, aus welchen derartige Theorien über die Weltbildung sich aufbauten, sind zweierlei, einmal eine gewisse Summe von erfahrungsmässigen Erkenntnissen der äusseren Natur u. ihrer Erscheinungen, u. sodann die Vorstellungen der Völker von der Gottheit; denn dass diese hier, wo es sich um ein letztes Princip für die Erklärung der sichtbaren Welt handelt, wesentlich mit in Betracht kamen, versteht sich von selbst, u. dass irgend welcher Gottesglaube immer schon da war, ja in der Regel schon ziemlich entwickelte Mythologien da waren, ehe man Weltbildungslehren aufstellte, ist aus der Geschichte der Religionen sicher, sofern deren Anfänge bei allen Völkern in ihre vorgeschichtlichen Zeiten hineinfallen, wie die Sprachbildung (s. auch Gen. 4, 26). Was den ersten Factor betrifft, so ist bekannt, dass das gesammte höhere Alterthum nur erst eine sehr unvollkommene u. unvollständige Kenntniss vom Weltganzen hatte, u. dass sie bei allen Culturvölkern ungefähr dieselbe war. Ihnen war weder der ganze Umfang, noch die wahre Gestalt der Erde erschlossen; die Dinge auf u. ausser der Erde kannten sie nur so, wie sie der einfachen Sinnenwahrnehmung erschienen, u. sie erschienen ihnen allen auf dieselbe Weise, die Erde als eine Scheibe, der Himmel als ein Gewölbe über ihr, die Gestirne als Lichter an demselben, die atmosphärischen Phäno-

Digitized by Google

mene als Kräfte oder Stoffe, welche hinter dem Gewölbe verborgen oder aufgehäuft zu gewissen Zeiten von dort her in Wirksamkeit gesetzt werden. Die Welt war ihnen also recht eigentlich die Erde mit dem dazu gehörigen Himmel u. seinen Wesen u. Kräften, wozu nach der Vorstellung einzelner Völker als Drittes noch die Unterwelt oder auch das unterirdische Wassermeer hinzukam. Dass in diesem Weltganzen, so dürftig auch seine Erkenntniss war, ein Ding dem andern diene u. eine Rangordnung oder Stufenfolge unter denselben sei, hatte Erfahrung u. Reflexion längst erkennen lassen: Wasser u. Erde sind die Voraussetzung für die Pflanzen, diese wieder für die Thiere u. die Thiere für die Menschen, u. der Mensch steht hoch über dem Thier, wie dieses über der Pflanze; selbst die Gottverwandtschaft des Menschen war nach einer Richtung hin ein leicht sich ergebender Satz. Dass wie jedes menschliche Gemächte auf einem Ordnen des Ordnungslosen u. dem Gestalten eines rohen Stoffes beruht, so auch das Entstehen der jetzigen geordneten Welt mit ihren mannigfachen Gestalten u. Wesen auf einem Herausbilden aus einer form- u. ordnungslosen Masse beruhen müsse, u. dass ohne Licht keine Ordnung u. kein Leben sei, war eine nahe liegende Annahme; selbst dass die jetzige Gestalt der Erde durch Herausarbeitung aus einem mehr wässerigen Zustand hervorgebracht sei, war leicht an die Hand gegeben, wenn man die Wirkung der Überschwemmungen auf Bodengestalt u. Vegetation, so wie das Zurücktreten der Wasser an manchen Stellen der Erde beobachtete. Aus solchen gemeinsamen Ansichten vom Weltganzen u. solchen allen nahe liegenden Reflexionen u. Beobachtungen ergaben sich leicht bei den verschiedensten Völkern gemeinsame Züge ihrer Kosmogonien, zB. die Ableitung der jetzigen geordneten Welt aus einem vorausgegangenen chaotischen Zustand, oder die Vorstellung des Welteies, das wir von Indien, ja China bis Ägypten (*Bunsen* Äg. 1. 445. 456), Phönizien, Griechenland (noch bei Aristoph. aves 693ff.) u. selbst bei den Finnen (*Lönnrot* Kalevâla v. Schiefn. 1. 233 ff.) finden, hergenommen von der Gestalt des Himmels als der einen Hälfte des geöffneten Eies (ähnlich der indischen Vorstellung vom Himmel als der oberen u. der Erde als der unteren Schale der Weltschildkröte), oder eine gewisse Ordnung u. Reihenfolge der Schöpfungswerke u. s. w. Auf die bestimmtere Ausbildung der Kosmogonien war dann aber der andere Factor, das Gottesbewusstsein der Völker, von entscheidendem Einfluss: je nachdem die Vorstellungen von der Gottheit geistiger oder sinnlicher waren, gestaltete sich auch die Kosmogonie verschieden, u. wo die Gottheit schon in eine Mehrheit oder Menge einzelner göttlicher Wesen zerspalten war, musste auch für die Einreihung dieser Götterwesen in den Weltentstehungsprocess gesorgt werden, d. h. die Kosmogonien wurden zugleich Theogonien.

3. Die Vergleichung solcher Kosmogonien u. Theogonien mit dem bibl. Bericht ist für die Würdigung des letzteren von Nutzen, u. soll darum hier von einigen der wichtigeren das Wesentlichste angegeben werden. (Zusammenstellungen derselben sind seit *Herder's* Zeit manche versucht worden, zB. *GLBauer* hebr. Mythologie 1. 67 ff.; *Pustkuchen*

Digitized by Google

Urgeschichte 1. 137ff.; *Rosenmüller* ANM. Bd. 1 z. A.: *Johannsen* kosmogon. Ansichten der Inder u. Hebräer 1833; *HFLink* die Urwelt u. das Alterthum 1. 268ff.; *Wuttke* die Kosmogonien der heidn. Völker 1850; *Bunsen* Äg. V, 1. S. 226ff.; *Lenormant* les origines de l'histoire[2] I. 1880.) Unter den vielen *indischen* Theorien ist eine der vollständigsten u. ältesten die in Manu's Gesetzbuch 1, 5ff. Darnach war das All einst Finsterniss, unerkennbar, ununterscheidbar, wie in Schlaf befangen, gleichsam noch im Ewigen ruhend. Endlich regte sich der durch sich selbst seiende ewige, unsichtbare Allgeist, durch seinen Lichtglanz zunächst die Finsterniss zerstreuend; denkend entschloss er sich aus sich die Wesen hervorzubringen. Zuerst brachte er die Wasser hervor, in welche er einen Keim legte; dieser Keim entwickelte sich zu einem im Goldglanz strahlenden Ei, in diesem Ei entstand Brahma, der Vater aller Wesen. Nachdem er ein Brahma-Jahr (nach den Auslegern 3,110,400,000,000 menschliche Jahre) darin geweilt, spaltete er durch sein Denken das Ei in 2 Theile, bildete aus diesen den Himmel, die Erde, u. zwischen ihnen die Atmosphäre, die 8 Himmelsgegenden u. den unversieglichen Behälter der Wasser, liess dann aus sich selbst hervorgehen das Denken, die Ichheit u. die grosse weltbelebende Seele, die 5 Sinne sammt den ihnen entsprechenden u. von ihnen wahrnehmbaren Qualitäten, u. schuf aus den feinsten Bestandtheilen von diesen die einzelnen Wesen alle, oder schafft sie vielmehr fortwährend. In der Aufzählung dieser Wesen ist weder eine anderwärts wieder vorkommende Ordnung, noch eine maassvolle Gliederung: geistige Wesen u. Kräfte, wie Götter u. Genien, Veden, Affecte, Tugenden u. Laster, untermischt mit den zahllosen, sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen. Wogegen in den Purâṇa's die Hauptwerke auf geschlossene Zahlen von 6—10 gebracht zu werden pflegen (*Ew.* nach *Burnouf* Bhâgavatapurâṇa II. 5, 21—32. III, 5, 23ff. 8, 10ff. 10, 13—27. 26, 10—74; *Wilson* Vishṇu-purâṇa p. 34ff.). — Nach der *hellenischen* Lehre bei Hesiod. (theog. 116ff.) ward zuerst Chaos, dann Gaea (Erde), Tartarus (der bodenlose Abgrund) u. Eros (Liebe, das regsame Bildungsprincip); aus dem Chaos wurde Erebos (die Urfinsterniss) u. Nyx (Nacht), welche zusammen den Äther (die reine Lichtwelt) u. die Hēmera (Tageshelle) erzeugten; Gaea dagegen brachte zuerst für sich den Uranos (gestirnten Himmel u. Göttersitz), die Gebirge u. den Pelagus oder Pontus (die salzige Meerestiefe), dann mit dem Uranos als Gemahl zusammen den Okeanos (das erdumfliessende Meer, zugleich die Quelle der Flüsse) u. die übrigen Titanen hervor u. s. w., worauf sofort die Kosmogonie in reine Theogonie übergeht. Andere kosmogonische Darstellungen der Griechen s. bei *Zeller* Philos. der Griechen[4] I. 71—89. — Von den *Ägyptern* hat man zwar noch allerlei genealogische Schichtungen ihrer mannigfaltigen Göttergestalten, Theogonien (*Bunsen* Äg. 1. 423ff.; *Lepsius* über den ersten äg. Götterkreis, 1851; *EMeyer* Gesch. des Alterth. I. 1884 § 54ff. 69.; *Brugsch* Rel. u. Mythol. 1888 S. 100ff.); dagegen ist eine ausführlichere Darstellung ihrer kosmogonischen Ansichten bis jetzt nicht gefunden. Doch galt nach einer alten u. vielverbreiteten (*Brugsch* 101ff. 141 u. ö.) Vorstellung, zB.

Digitized by Google

im Todtenbuch Cap. 17 (nach *Birch*, *de Rougé*, *Lepsius*, *Brugsch* von *LStern* im „Ausland" 1871 Nr. 34 besprochen) oder in der (von *Naville* in SBAT. IV, 1 u. in RP. VI p. 105 ff. bekannt gemachten, auch von *Brugsch* die neue Weltordnung Berl. 1881 behandelten) Inschrift in einer Kammer des Königsgrabes Seti's I, ein chaotisches Urgewässer (*Nun* genannt, oder *Nuu* nach *EMey.* § 69) als Urgrund von allem (vgl. noch Damascius d. princ. c. 125, p. 385 Kopp). Über ihm war allein Gott Tum (Atum); als Gott Ra hat er das Firmament des himmlischen Urwassers geschaffen u. die Rebellen vernichtet d. h. den Widerstreit der Elemente aufgehoben u. die jetzige Ordnung hergestellt (*Stern* S. 801). Zu Anfang erfüllte den finstern Weltraum nur Gott *Nun*, das wässrige Chaos; aus ihm tauchte ein Ei empor, welchem in Gestalt eines kleinen Kindes der Sonnengott Ra entstieg; mit diesem kam Licht und Leben in die Welt, aus ihm wurden die andern Götter geschaffen (*Brugsch* Welto. 35 f.). Oder auch: *Chnum* (der Bildner) modelte auf seiner Töpferscheibe das Ei, welches das Licht u. damit den Keim der Welt in sich trug (*Brugsch* Rel. 161). Sonst s. auch MAZ., 6. Oct. 1890, Beil. No. 233 S. 4. — Die *etruskische* Lehre, welche Suidas sub *Τυρρηνία* beibringt (wornach Gott im 1. Jahrtausend den Himmel u. die Erde, im 2. das Himmelsgewölbe, im 3. das Meer u. die übrigen Wasser der Erde, im 4. Sonne, Mond u. Sterne, im 5. sämmtliche Thiere der Luft, des Wassers u. des Landes, im 6. die Menschen schuf, u. die noch übrigen 6 von den 12 Jahrtausenden der Welt für den Bestand des Menschengeschlechtes bestimmt sind), u. welche mit Gen. 1 so auffallend zusammenstimmt, kann kaum in Betracht kommen, weil man bis jetzt weder das Alter noch die Quellen derselben kennt, u. der Verdacht, dass sie nach der biblischen umgeformt sei, wohl begründet ist (doch s. über tyrrhenische Weise auch Suidas u. *Σύλλας*). Dagegen verdienen besondere Beachtung die Lehren derjenigen Völker, welche örtlich oder auch geschichtlich den Hebräern näher standen, der Phöniken u. Babylonier. — Von der *phönikischen* Lehre (über welche s. *Movers* in der Halle'schen Encyclp. unter Phönicien; *Bunsen* Äg. V. 234 ff.; *Ewald* über die phönik. Ansichten von der Weltschöpfung Gött. 1851; *Renan* über Sanchoniathon in Mém. de l'Instit. XXIII, 2 (1858) p. 241 ff.; *Baudissin* Studien I. 11 ff.; *Len.* Or.^{2} I. 38. 532 ff.; *Halévy* Mélanges de critique et d'hist. 1883 p. 381 ff.) sind verschiedene Darstellungen durch Philo Bybl. (bei Euseb. praep. ev. 1, 10), auch durch Mochos u. Eudemos (bei Damascius de princ. c. 125 p. 385) uns übermittelt. Nach *Philo* waren anfänglich, unbegrenzt u. durch unbegrenzte Zeit hindurch, *Πνεῦμα* (auch *ἀὴρ ζοφώδης καὶ πνευματώδης* u. *πνοὴ ἀέρος ζοφώδους* genannt) u. trübes, finsteres *Χάος*. Als aber das *Πνεῦμα* seiner eigenen Anfänge begehrte, vollzog sich eine Zusammenschliessung (*πλοκή*), Sehnsucht (*Πόθος*) genannt, u. wurde dies der Beginn der Schöpfung des Alls. Vermittelst dieses *Πόθος* (vgl. den *Ἔρως* der Griechen) entstand durch die Verbindung des *Πνεῦμα* (in dem Chaos) *Μώτ* d. h. die von Lebenstrieben erfüllte, fruchtbare Materie, von einigen für Schlamm, von andern für Fäulniss wässeriger

Digitized by Google

Mischung erklärt, welche die Keime aller Einzeldinge enthielt. Indem sie sich zu einem Ei gestaltete [u. dieses zu Himmel u. Erde sich spaltete, Damasc. p. 385], strahlten aus *Μώτ* Sonne, Mond, Sterne u. Sternbilder auf; aus ihnen wurden, als sie zum Bewusstsein kamen, vernünftige Wesen u. erhielten den Namen *Ζωφασημίν* (צֹפֵי שָׁמַיִם) d. i. Himmelswächter. Sobald nun (durch die Wirkung der Sonne) die Luft leuchtend u. das Meer u. Land erhitzt wurden, entstanden Winde, Wolken u. mächtige Güsse himmlischer Wasser, Donner u. Blitze, bis beim Gekrache dieser Donner beseelte Wesen in Erde u. Meer sich regten, männliche u. weibliche (Euseb. § 1—3 Hein.). ***Eudemus*** dagegen setzt an den Anfang *Χρόνος* (עוֹלָם), *Πόθος* u. *Ὁμίχλη*; aus der Vermischung der 2 letzten entstand *Ἀὴρ* u. *Αὔρα*, sodann aus diesen beiden das *Ὠόν*. Nach ***Mochos*** aber sind die beiden Urprincipien *Αἰθήρ* u. *Ἀήρ*; aus ihnen erzeugt sich *Οὐλωμός* (עוֹלָם); aus diesen geht durch Selbstzeugung hervor *Χουσωρός* d. i. *ὁ ἀνοιγεύς*, dann das *Ὠόν* (Dam. p. 385). — Die Menschenschöpfung betreffend, so stellt ***Philo*** an einer andern Stelle den *ἄνεμος Κολπία* (קול פִּיחַ?) u. sein Weib *Βάαυ* (בֹּהוּ) an die Spitze, lässt von ihnen die Urmenschen *Αἰών* u. *Πρωτόγονος*, u. von diesen das Paar *Γένος* u. *Γενεά* abstammen, welche Phönizien bewohnten. Die letzteren beteten zuerst die Sonne unter dem Namen *Βεελσάμην* (בעל שמים) an, *Αἰών* führte den Gebrauch der Baumfrucht zur Nahrung ein (Eus. § 4 f.). Nachher leitet Philo von *Αἰών* u. *Πρωτόγονος* (nach anderer Lesart von *Γένος*) 3 Sterbliche *Φῶς*, *Πῦρ*, *Φλόξ* ab, welchen die Feuererfindung zugeschrieben wird, sodann von diesen ein Riesengeschlecht, von welchem die Berge *Κάσιον*, *Λίβανος*, *Ἀντιλίβανος* u. *Βραθύ* ihren Namen haben, von ihnen ein unter sich feindliches Brüderpaar, näml. [*Σα*]-*μημρουμος* (שמי מרום) oder *Τψουράνιος*, ersten Bewohner von Tyrus u. Erfinder der Hütten aus Rohr, Binsen u. Matten, u. *Οὔσωος*, Jäger, Erfinder der Bekleidung mit Thierfellen, der zuerst auf einem Baumstamm aufs Meer hinausfuhr, dem Feuer u. Wind Säulen setzte, u. ihnen Blut der erjagten Thiere spendete (§ 6 f.). In etwas anderer Weise werden die Erfindungen von einer aus *Τψουράνιος* entsprossenen Geschlechtsfolge von 6 Brüderpaaren abgeleitet, näml. von *Ἀγρεύς* u. *Ἁλιεύς* Jagd u. Fischfang, vom folgenden Paar, wovon der eine *Χρυσώρ* hiess (wofür Neuere, übrigens unter weiter greifender Correctur der Stelle, *Χουσωρ* lesen, s. *Len.* 540), die Bearbeitung des Eisens, die Beschwörung u. Zauberei, die Erfindung verschiedener Fischergeräthe u. des Flosses, vom dritten (*Τεχνίτης* u. *Γήϊνος Αὐτόχθων*) die Bereitung der Ziegel u. Dächer, vom vierten (*Ἀγρός* u. *Ἀγρούηρος*) Ackerbau, verbesserter Häuserbau, Jagd mit Hunden; vom fünften (*Ἄμυνος* u. *Μάγος*) das Dorf- u. Hirtenleben, vom sechsten (*Μισώρ* u. *Συδύκ* מישר u. צדק) die Gründung staatlicher Ordnungen. Nach ihnen kam dann noch *Τάαυτος* (Thoth) u. die Kabiren als die Erfinder der Wissenschaften u. feineren Künste (§ 8—11). Vgl. Gen. 4. — Von den ***Babyloniern*** ist uns ein theogonisches Fragment bei Damasc. p. 384, ein kosmogonisches durch Berosus (Euschii Chronic. ed. *Schöne* I p. 14 f.; s. dazu ***Budde*** bibl. Urgesch. S. 478 ff.) überliefert. Nach *Damasc.*

Digitized by Google

lassen sie durch das Paar *Ταυθέ* (Tiamat) u. *Ἀπασών* (Apsu) zuerst den *Μωϋμίς* (Mummu, Mûmu), weiterhin *Δαχή* u. *Δαχός* (l. *Λαχή* u. *Λαχός*), dann *Κισσαρή* u. *Ἀσσωρός* erzeugt werden, dann von letzterem Paar die Trias *Ἀνός* (Anu), *Ἦλλινος* u. *Ἀός* (Ea), endlich von *Ἀός* u. *Δαύκη* den *Βῆλος*, den Demiurgen. — Das von *Berosus* überlieferte, auf die Priesterschaft des Bel- (d. i. Marduk-)Tempels zu Babel zurückgehende kosmogonische Fragment beginnt mit einer Zeit, in welcher das All noch Finsterniss u. Wasser war. In dieser Masse seien eine Menge monströser, aus verschiedenen Gattungen gemischter Lebewesen gewesen u. entstanden, über die ein Weib geherrscht habe, Namens *Ὁμόρ[ω]κα* oder Markaja (was verschieden erklärt wird, s. *Schrad.* KAT.^{2} 13; *Jensen* Kosmol. der Babyl. 1890 S. 302f.), mit dem chald. Namen *Θαλάτθ* (l. *Θανάτθ* nach *Len.*, oder besser *ΘAMTE*= Tāmtu, Tiāmtu nach *RSmith* in ZA. VI. 339), was so viel als griech. *θάλασσα* sei. Weiterhin sei Bel darüber gekommen, habe das Weib in der Mitte durchgeschnitten, aus dessen beiden Theilen Himmel u. Erde gebildet, u. die Monstra vernichtet; das wolle ohne Bild sagen: er habe die finstere Masse durchschnitten, Himmel u. Erde getrennt u. die geordnete Welt hergestellt; jene Monstra aber, die das Licht nicht haben ertragen können, seien zu Grund gegangen. Als aber Bel ödes u. fruchttragendes Land (*χώραν ἔρημον καὶ καρποφόρον*) sah, habe er durch einen der Götter sich den Kopf abhauen, die Erde mit dem herausgeflossenen Blut vermischen u. daraus Menschen u. Thiere, welche die Luft ertragen konnten (nach einem andern Referat nur die Menschen, welche darum an dem göttl. Verstande Theil haben), bilden lassen. Bel habe aber auch Gestirne, Sonne, Mond u. die 5 Planeten vollendet. — Neben diesen, durch die Alten überlieferten, auszüglichen Berichten über die kosmogonischen Legenden sind nun aber neuerdings auch 2 *keilinschriftliche Referate* zugänglich geworden. Das eine, in assyr. Sprache, steht auf einer Serie von Thontafelfragmenten (die *GSmith* gefunden hat), aus der Zeit Asurbanipals (s. *GSmith* chald. Genesis, deutsch v. *Fd. Delitzsch* 1876 S. 61ff. 293ff.), u. ist seitdem öfters bearbeitet (s. *Schrad.*^{2} 2ff.; *Jens.* 263ff.; vgl. auch *Mürdter-Delitzsch* Gesch. Bab. u. Ass. 1891 S. 46f.). Zwar sind die Fragmente sehr lückenhaft, ihre Reihenfolge u. das Verständniss des Textes noch unsicher, so dass sich kein klares Gesammtbild daraus herstellen lässt; doch dienen einige zusammenhängender erhaltene Partien theils zur Bestätigung, theils zur Ergänzung des sonst Überlieferten. Der Anfang der 1. Tafel zeichnet in 2 parallelen Absätzen die erste Stufe des Werdens: a) als noch nicht Himmel, nicht Erde (genannt) war, mischten *Apsu* (der Ocean, Abgrund) der Erzeuger, u. *Mummu Tiāmat* (Wirrwar, Meerfluth) die Gebärerin, ihre Wasser; Pflanzen waren noch nicht, b) als von den Göttern noch keiner geschaffen, ein Schicksal nicht bestimmt war, da wurden hervorgebracht die Götter *Lachmu* u. *Lachamu*, ... *Anšar* u. *Kišar* .... (s. oben bei Damascius). Auf der 2. Tafel muss erzählt gewesen sein von einer Spaltung, die unter den vorweltlichen Göttern eintrat, von der Empörung der Tiāmat, auf deren Seite zB. auch Lachmu u Lachamu

Digitized by Google

standen, gegen die Götter, von der Erzeugung jener berosischen Ungeheuer durch sie, u. von der Furcht der Götter vor ihr. Nach der 3. Tafel (*Jens.* 276ff.) gelingt es dem Gott Anšar, nachdem Anu, Ea u. andere der alten Götter vergeblich gegen Tiāmat aufgeboten waren, die Götter zur Annahme der Bedingungen Marduk's zu bewegen, welcher die Tiāmat u. ihr furchtbares Herr von Ungeheuern unter dem Oberbefehl ihres Gemahls Kingu besiegen will, wenn sie ihm die Würde eines Herrschers unter den Göttern zugestehen. Die 4. Tafel (von 146 wohl erhaltenen Zeilen, *Jens.* 279ff.) schildert ausführlich u. dramatisch lebendig, wie Marduk (der Gott der Frühsonne), von den Göttern mit der Königsherrschaft über das All belehnt, in furchtbarer Rüstung gegen Tiāmat u. ihre Helfer auszieht (vgl. Ij. 9, 13), u. nach einem gewaltigen Kampf, indem er ihr zuletzt einen Wirbelwind in ihren geöffneten Rachen jagt, sie erlegt u. durchschneidet, ihre zersprengten Schaaren aber in seinem allumfassenden Netze einfängt u. unschädlich macht. Die Tafel schliesst damit, wie er aus der einen Hälfte Tiāmat's die Himmelswölbung (mit Vorkehrung gegen das Herabströmen der Wasser) machte u. den Himmelspalast E-šara mit besondern Bereichen Anu's, Bel's u. Ea's herrichtete, worauf dann im Anfang der 5. Tafel „die Einsetzung der Gestirne des Thierkreises, der 12 Monate, des Mondes u. der Sonne erzählt wird" (*Mü.Del.* 47; *Jens.* 289f.). Ein weiteres Fragment scheint von der Bildung der Thierwelt zu handeln, wornach die letzte (7.) Tafel „das Endziel der ganzen Tafelserie, näml. die Verherrlichung Marduk's als des höchsten unter den Göttern (auch die Erklärung seiner Beinamen u. einzelne Seiten seines Cultus) zum Ausdruck bringt". — Eine andere, uralte, südbabylonische Darstellung in s. g. sumerischer Sprache mit semitischer Übersetzung, worin von einem Kampf mit Tiāmat keine Rede ist, in 41 Zeilen, ist von *Pinches* gefunden (übersetzt in JRAS. 1891 S. 393ff., vgl. *Hommel* in *Rodenberg's* Deutscher Rundschau, Juli 1891 S. 105ff.). Noch war keine Behausung der Götter, kein Rohr, kein Baum, kein Backstein, kein Haus, keine Stadt; Niffer u. (Tempel) Ê-kura, Erech u. (Tempel) Ê-ana, Eridu noch nicht gebaut, die Länder alle u. das Meer nicht da. Als eine Strömung im Urwasser entstand, damals wurde Eridu gemacht, (der Tempel) Ê-sagila gebaut, welchen Lugal-du-azaga im Ocean gründete; die Anunnaki (Engelwesen) machte er, u. Uru-azagga, den Sitz ihrer Herzenswonne. Gi-limma (Gott Marduk?) band ein amu (Wall?) vor die Wasser, schuf Staub (Erde). Als die Götter Wohnung genommen hatten am Sitz ihrer Herzenswonne, machte er die Menschen, deren Samen (die Göttin) Aruru mit ihm gebildet hatte, machte die Thiere des Feldes u. der Wüste, den Tigris u. Eufrat, Gras, Rohr u. Wald, das Grün der Ebene, die Länder, Marschen u. Dickicht, Stiere, Kühe, Schafe, Wiesen u. Haine, Gazellen. — Die *persische* Schöpfungslehre (s. *Spiegel* Avesta III. 1863. S. LIIff.; Eran. AK. 1871. I. 454ff.), wie sie im Bundehesch erscheint, kennt kein Chaos u. trennt in eigenthümlicher Weise die Schöpfung der jenseitigen Welt von der diesseitigen, u. in dieser wieder die Schöpfung des guten von der des bösen Gottes; sie ist aber viel zu jung, um hier noch herangezogen werden zu können.

Digitized by Google

Wie weit die 6 Werke, deren Schaffung u. Erhaltung an den 6 Gâhânbâr (den Festen der 6 Jahreszeiten des persischen Jahres) gefeiert wird (näml. 1. Himmel, 2. Wasser, 3. Erde, 4. Pflanzen, 5. Thiere, 6. Menschen), auf alter oder junger Festsetzung beruhen, ist die Frage. Gegenüber von *deLagarde*, welcher (in Psalt. Hieronymi 161 f., u. Purim in AGGW. 1887 S. 43 f.) aus den alten Namen der Gahanbâr das Alter jener Festsetzung zu erweisen versuchte u. behauptete, der nachexilische Vrf. von Gen. 1 habe seine 8 Werke u. 6 Tage auf Grund der pers. Vorlage u. in absichtlichem Gegensatz dazu zurechtgemacht, s. die viel einleuchtendere Deutung jener Namen von *RRoth* in ZDMG. XXXIV. 699 ff.

4. Es bedarf nur eines Blicks auf diese Theorien, um zu finden, wie manche Ähnlichkeiten die bibl. Darstellung mit denselben hat, nicht blos in der kindlichen Ansicht vom Weltganzen, sondern auch im Begriff des Chaos, der Stufenfolge der Werke u. a.; ja selbst auf das Weltei scheint noch eine entfernte Hindeutung vorzuliegen (s. zu 1, 2). Es wäre auch zu verwundern, wenn das nicht so wäre. Das hebr. Volk vor u. nach Mose war ein Glied einer grösseren Völkerfamilie, hatte schon lange mit semit. u. aussersemitischen Völkern im Verkehr gestanden, u. war wie in Sitten u. Gebräuchen, so auch in Kenntnissen u. Vorstellungen mit einem grösseren Völkerkreise verwachsen; manche seiner alten mythologischen Vorstellungen schimmern noch lange nach Mose vielfach durch; auch über die Weltentstehung hatten sich ohne Zweifel längst bei ihm denen der andern Völker verwandte Anschauungen festgesetzt. Es versteht sich aber, dass durch den mosaischen Gottesglauben wie das sonstige Leben u. Denken des Volks, so auch jene hergebrachten Anschauungen gereinigt u. umgestaltet werden mussten, wenn nicht schon das einfachere ältere Gottesbewusstsein der Hebräer hier vorgearbeitet hatte. In der That liegt der unvergleichliche Vorzug der bibl. Erzählung nicht in dem stofflichen Unterbau oder in physikalischen Aufschlüssen, die sie gäbe, sondern in der Durchdringung des hergebrachten Stoffes mit dem höheren Gottesglauben. Dabei fällt das Hauptgewicht gar nicht einmal auf die Benennung Gottes als des Schöpfers, denn von einem Schaffen oder Bilden der Welt durch die Gottheit reden fast alle alten Völker; wie die Inder von ihrem Viçvakarman d. i. Allschöpfer sprechen, so betiteln die Perser ihren Ahuramazda als den grossen Gott, „welcher diese Erde schuf, welcher jenen Himmel schuf, welcher den Menschen schuf"; sondern alles kommt an auf die Durchführung dieses Begriffs, auf die Art u. Weise, wie dieses Schaffen gedacht wurde, u. diese selbst hängt wieder ab von der Art, wie Gott gedacht wurde (*Ew.* JB. I. 80). Weil hier die richtige scharfe Scheidung von Gott u. Welt vollzogen u. Gott in seiner vollen Erhabenheit, Geistigkeit u. Güte gedacht ist, darum ist auch die Vorstellung vom Hergang der Schöpfung erhabener, würdiger u. richtiger, als irgend wo sonst, ohne Beimischung des Grotesken u. Phantastischen, einfach, nüchtern, klar u. wahr. Dieser Gott entwickelt sich nicht erst in u. mit der Schöpfung zu einer höheren Stufe seines Daseins oder zu einer Reihe Einzelgötter, sondern hat sein vollkommenes

Digitized by Google

Sein vor ihr u. unabhängig von ihr; er braucht nicht Umwege u. allerlei äussere Mittel, um zum Ziele zu gelangen, sondern er will, dass etwas werde, u. es wird; er verliert sich nicht schaffend in das Geschaffene, lässt auch nicht bloss leidend die Dinge aus sich hervorgehen, sondern thätig bringt er sie hervor u. erhält sich unabhängig davon in der Selbigkeit seiner ewigen Gottheit; er hat keinen Gegensatz sich gegenüber, nichts ausser sich, das er nicht oder nur allmählig überwinden könnte, sondern alles ausser ihm steht seiner freien Verfügung offen; es kann ihm nicht begegnen, dass ihm etwas unvollkommen geräth, sondern alles, was er macht, ist vollkommen, seinem Zweck entsprechend, gut; er weiss, was er will, u. fügt in klarem bewusstem Fortschritt Werk zu Werk bis zu seinem letzten Ziel. Da ist nichts mehr, was auch ein geläutertes Denken Gottes unwürdig erscheinen lassen könnte, u. sollte einmal der Versuch gemacht werden, das Geheimniss des Schöpfungsvorganges, das dem Menschen nothwendig immer ein Geheimniss bleiben muss, für die menschliche Vorstellungsfähigkeit zu zeichnen, so konnte ein erhabenerer u. würdigerer kaum gemacht werden. In so weit kann man diese Erzählung als ein Werk des Offenbarungsgeistes bezeichnen: nur da, wo Gott nach seinem wahren Wesen offenbar geworden ist, konnte sie verfasst werden. Aber die Vorstellung, dass dieselbe auf rein übernatürliche Weise einmal plötzlich in den Geist eines Menschen hineingeworfen worden sei, u. dass alle ihre einzelnen Angaben historische Wahrheit seien, ist zurückzuweisen. Denn selbst diese höchste aller Schöpfungserzählungen trägt in ihrem stofflichen Theil d. h. in den zu Grund liegenden physikalischen Voraussetzungen das Gepräge der beschränkten Erkenntniss des Alterthums an sich. Dass jedoch dieselbe nichts weiter als monotheistische Modification einer schon völlig ausgebildeten auswärtigen, sei es zarathustrischen (*Lag.*), sei es assyrisch-babylonischen (viele Assyriologen, zuletzt *Jens.* 304 ff., vgl. *Bud.* 485) Vorlage sei, kann nicht zugegeben werden. Der Anfang mit dem Chaos ist nicht persisch, aber auch nicht specifisch babylonisch, sondern ebenso phönikisch, ägyptisch u. s. w. Der Ausdruck תְּהוֹם ist allerdings derselbe, wie bab. Tiāmat, u. beweist für nähere Verwandtschaft mit der bab. Vorstellung, aber תֹּהוּ, רוּחַ u. die Anspielung auf das Weltei (V. 2) finden sich in der phönikischen, nicht in der bab. Legende. Die Reihenfolge der Werke: Himmel (Erde) Gestirne Lebewesen, ist durch die Natur der Sache gegeben; die biblische Einordnung der Pflanzen, die feste geschlossene Stufenfolge immer höherer Geschöpfe mit dem Menschen als Ziel des Ganzen lässt sich weder in der berosischen, noch in den keilschriftlichen Berichten nachweisen. Dass in letzteren dieselben Thierclassen, wie in Gen., unterschieden werden, hat sich nicht bestätigt. Von 8 Werken u. 6 Tagen ist dort keine Spur. Kurz davon, dass alle Hauptsachen einfach von den Babyloniern herübergenommen wären, kann keine Rede sein. Gemeinschaftliche Grundlage ist wohl da, aber schon von ältern Zeiten her, u. diese sind weiterhin von Isr. u. Bab. in verschiedener Weise ausgebildet u. verwerthet. Überhaupt dass in oder nach dem Exil die Juden aus dem mythologischen System der Babylonier ganze

Digitized by Google

Stücke, zumal wenn sie ihnen bis dahin ganz fremd waren, sollten angenommen haben, ist in Anbetracht ihrer Stimmung gegen dieselben nicht glaublich. Auch waren die bab. Mythen im 6. Jahrhundert von einer vielgestaltigen Götterlehre u. grobsinnlichen Anschauungen so umrankt u. durchzogen, dass es ein Wunderwerk gewesen wäre, sie wieder zu einer reineren, einfacheren Urgestalt zurückzubilden (s. ***Dillm.*** über die Herkunft der urgesch. Sagen, in SBAW. 1882 S. 427 ff.).

5. Versuche, die Erzählung der Bibel gerade in ihrem physikalischen Theil mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften in Einklang zu bringen, sind in Menge gemacht worden (vgl. ***LDiestel*** Gesch. des A. T. in der christl. Kirche 1869 S. 726 ff.; ***FWSchultz*** die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft u. Bibel 1865; ***Reusch*** Bibel u. Natur[4], 1876; ***Baltzer*** bibl. Schöpfungsgeschichte 1867—72; ***Zöckler*** Urgeschichte der Erde u. des Menschen 1868; Gesch. der Beziehungen zwischen Theol. u. Naturwissenschaft, 2 Bde 1877—79). Sie lassen sich höchstens im allgemeinen, nicht im einzelnen durchführen. Einestheils nämlich erhebt die Astronomie Widerspruch dagegen, dass die Schöpfung der Sternenwelten erst nach Herstellung der mit Pflanzen bewachsenen Erde erfolgt sei; sie vor die Herstellung des Himmels u. der Erde, also vor Cap. 1, 6, oder gar vor Cap. 1, 2 zu setzen u. anzunehmen, dass in Cap. 1, 14 ff. nur von einem Sichtbarwerden dieser Himmelskörper auf der Erde die Rede sei, verbietet ebenso der Wortlaut des Textes wie die notorische Unbekanntschaft des Alterthums mit dem wahren Wesen derselben. Anderntheils zeugen die sicheren geolog. Thatsachen von einer ganzen Reihe von Bildungsepochen der jetzigen Erde, welche in unserer Erzählung weder berücksichtigt sind, noch auch darin untergebracht werden können. Sie erst nach der Gen. 1 erzählten Schöpfung zu setzen u. im wesentlichen aus der Wirkung des Diluviums oder der Diluvien abzuleiten (die sog. Sintfluthhypothese, vertreten von vielen Älteren, neuerdings noch von ***Keil***), ist darum unmöglich, weil mindestens alle von der Tertiärformation abwärts liegenden Gestein- u. Petrefaktenbildungen, vor allem die Steinkohlenbildung aller Menschheitsgeschichte vorausgegangen sein müssen (***Zöckl.*** Gesch. II. 143—193. 497 f.). Sie vor die Gen. 1 erzählte Erd- u. Himmelsschöpfung zu legen, geht nicht an, weil Cap. 1, 1 ff. deutlich von der ersten Schöpfung der Erde die Rede ist. Wollte man sie aber in die V. 2 fixirte Zeit des chaotischen Zustandes hineindenken u. annehmen, dass eine ursprüngliche Erde wiederholt durch verschiedene Katastrophen zerstört worden sei, u. V. 3 ff. von der Wiederzurechtbringung der chaotisch verwüstet gewesenen Erde durch Gott handle (Restitutionshypothese, seit ***JBöhme*** von vielen angenommen, zB. ***Kurtz*** Bibel u. Astronomie[5] 1864; s. bei ***Zöckl.*** II. 510 ff.), so würde auch hiegegen der Text Widerspruch erheben, der von einer wiederholten Zerstörung der ursprünglichen Erde u. einer wiederholten Neuordnung derselben nichts weiss, vielmehr einer solchen widerstreitet (s. zu 1, 2), u. durch seine Angaben von einer erst später erfolgten Bildung des Himmels u. der Gestirne das Dagewesensein einer Erde mit organischen Wesen ausschliesst. Endlich die jetzt beliebteste Auskunft (zB. ***Del.***;

Digitized by Google

s. bei *Zöckler* II. 499 ff.), die von der Geologie postulirten Erdbildungsperioden mit den 6 Tagen unseres Berichts in der Weise zu combiniren, dass man aus diesen Tagen unbestimmt lange Bildungsperioden macht (Übereinstimmungshypothese), hat die Umdeutung des Begriffs Tag (s. 1, 5) zu ihrer Voraussetzung, u. kann selbst durch dieses Mittel keine Übereinstimmung der geologischen Perioden mit den 6 Schöpfungstagen erzielen, weil (auch abgesehen von der bestimmten Zahl 6) nach den Thatsachen der Paläontologie ältere Thierwelten nicht erst nach den älteren Pflanzenwelten, sondern zugleich mit diesen untergegangen sind, während nach Cap. 1, 10 u. 12 die Bildung der Erde u. die Entwicklung der Pflanzenwelt schon abgeschlossen u. durch das göttliche Billigungsurtheil versiegelt ist, ehe nur irgend welche Thiere erscheinen. Die sog. ideale Concordanz, auf welche *Zöckl.* II. 538 f. 546 f. hinauskommt, bedeutet doch nichts anderes, als dass man nur in Hauptzügen, nicht aber im einzelnen die Übereinstimmung durchführen könne. — Kann aber hiernach von einer historischen Wirklichkeit des physikalischen Hergangs in der Erzählung keine Rede sein, so erweist auch die Vergleichung des übrigen A. T., dass während des Bestandes des alten Volks diesem Theil der Erzählung dogmatische Geltung nicht zugeschrieben wurde. Sogleich Gen. 2 gibt über die Aufeinanderfolge der Entstehung der organischen Wesen eine andere Vorstellung an die Hand; Ij. 38, 4—7 setzt bei der Gründung der Erde das Dasein der Gestirne schon voraus; von einer ängstlichen Nacherzählung der Einzelheiten von Gen. 1 findet man, so oft auch von der Bildung Himmels u. der Erde als einer That Gottes die Rede ist, nirgends eine Spur; der Begriff des Chaos, von dem Gen. 1 ausgeht, kommt weiterhin gar nicht mehr in Betracht; Stellen wie Ij. 38, 4 ff. Prov. 8, 24 ff. Ps. 24, 2. Ij. 26, 7—10 u. a. heben bei Schilderung der Schöpferthätigkeit Gottes wieder ganz andere Seiten der Sache hervor, u. selbst Ps. 104, der auf Gen. 1 ruht u. in der Ordnung der Werke sich möglichst genau daran anschliesst, legt wenigstens auf die 6 Tage keinerlei Gewicht (*Ew.* JB. III. 110 ff.). Gerade bezüglich der Einzelheiten des Hergangs finden wir in der Zeit der Geistesfreiheit des alten Volkes keine feste Lehre, sondern Abweichungen je nach der individuellen Auffassung oder dem jeweiligen Stande der physikal. Einsicht, sogar Fortbildung älterer Anschauungen, so zB. Ij. 26, 7, wenn das Erdganze als im leeren Raum schwebend von Gott erhalten gedacht wird. Aber dass Gott alles schuf, dass er durch seinen Geist u. sein Wort (Weisheit) schuf u. schafft, dass er selbstbewusst nach Zwecken in wohlgeordneter Stufenfolge seiner Werke schuf, dass er im Menschen sein höchstes irdisches ihm ähnliches Werk schuf u. die ganze uns sichtbare Schöpfung auf den Menschen hin, dass er der jetzigen Ordnung der Dinge mit dem Ende der Schöpfung einen relativen Abschluss gab, in diesen Glaubenswahrheiten stimmt das ganze A. T. mit unserer Erzählung überein. — Von verschiedenen Seiten her kommt man somit auf denselben Satz, dass gewisse unabhängig von der Religion vorhandene Anschauungen oder Erkenntnisse vom Weltganzen u. seinen Theilen u. ihrer Bildung, u. die Grundsätze der Religion über Gott,

Digitized by Google

Welt, Mensch zur Herstellung unserer Schöpfungserzählung zusammengewirkt haben. Insbesondere zeigt sich solche Einwirkung der Religion auf die Gestaltung des Ganzen auch noch in der Beziehung, in welche die Schöpfung mit der Sabbathsidee gesetzt ist. Wie viel von dieser letzten Ausgestaltung auf Rechnung des Vrf. des Stücks zu setzen ist, ist schwer zu sagen; sicher ist von ihm die kunstvolle wohlgeordnete Darstellung.

6. Ausgehend von dem Satz, dass Gott das gesammte All erschaffen hat, greift er gleichwohl in der Ausführung der Art u. Weise dieses Schaffens nur zurück auf den überkommenen Begriff des Chaos, u. ohne dessen Ursprung weiter zu verfolgen, beschreibt er die Schöpfung als ein durch das Wirken des Geistes vorbereitetes, stufenmässig fortschreitendes Herausbilden der einzelnen Theile der Welt vermittelst des Machtwortes Gottes, vermöge dessen das Ungetrennte getrennt, das Ordnungslose geordnet, das Rohe u. nur keimartig Vorhandene gebildet u. entfaltet wird. Wie es die Einfachheit der Darstellung erfordert, werden nun aber nicht alle die unzähligen einzelnen Werke, sondern nur die grossen Theile der Schöpfung u. von den Einzelwesen die Hauptgattungen in ihrem Werden vorgeführt. Acht Hauptwerke sind es: 1) Licht als die Vorbedingung aller weiteren Ordnung u. Bildung; 2) Scheidung der chaot. Urwasser durch das Himmelsgewölbe; 3) Trennung von Wasser u. Festland auf der Erde; 4) Ausschmückung der Erde mit dem Pflanzenwuchs; 5) Besetzung des Himmels mit den Lichtkörpern; 6) Hervorrufung der Lebewesen des flüssigen Elements, der Luft- u. der Wasserthiere; 7) Bildung der Landthiere; 8) bis endlich als höchstes u. letztes der Lebewesen der Mensch hinzukommt, als Ebenbild Gottes, der Herrscher der Erde. Jedes dieser 8 Werke ist durch das einleitende *Gott sprach* als ein besonderes kenntlich gemacht, u. ist aus diesem Grunde an eine Zehnzahl der Werke (*Kn.*, der das Chaos als besonderes u. die Wasser- u. Luft-Thiere als 2 Werke zählte) nicht zu denken. Der Stufenfortschritt unter diesen 8 leuchtet von selbst ein. Nur die Gestirne befremden an 5. Stelle. Mitten unter den andern Werken, zwischen Pflanzen u. Thieren, stehen sie, aber nicht etwa weil für diese beiden (*Kn.*) oder für die Thiere (*Del.*[4]; was *Del.*[5] 46 dafür setzt, ist unklar) ihr Dasein die nothwendige Voraussetzung ist, sondern als einer Bewegung u. Thätigkeit (Jud. 5, 20. Ij. 38, 7. Jes. 40, 26 u. a.) fähige (*Tuch*, *Ew.* a.) eröffnen sie die Reihe der Einzelwesen, u. damit die 2. Hälfte der Achtzahl, welche in ihrer Reihenfolge der der ersten Hälfte (5 : 1; 6 : 2 u. 3^a; 7 : 3^b; 8 : 4) ziemlich genau entspricht (*Herder*, *Buttmann*, *v. Bohl.*, *v. Cölln* bibl. Theol. I. 171, *Tuch*, *Lutz* bibl. Dogm. 51; *Ew.* *Del.* *Schrad.* S. 6 ff.). Der Gedanke, dass die 5 ersten Werke die Herrichtung der Wohnstätte für die Lebewesen, die 3 letzten die Erfüllung der Wohnung mit Bewohnern bezwecken (*Riehm* in St.Kr. 1866. S. 560 ff.), erklärt nicht, warum die Gestirne erst an 5., u. nicht etwa an 3. oder 4. Stelle auftreten. Vollends unthunlich ist es (*Grill* Erzväter 115 ff.), die Vierzahl der beiden Hälften auf die Dreizahl des indischen Trilôka (Himmel oder Lichtraum, Luft, Erde), zurückführen zu wollen. — Eben so deutlich aber

Digitized by Google

wie die Achtzahl (2×4) der Werke, tritt im Text die Sechszahl des Sechstagewerks hervor, welches selbst hinwiederum mit der Sabbathsidee zusammenhängt. Obgleich nämlich nach durchgehender Schriftlehre Gott immer schafft, so geschieht das doch nur auf Grund der schon geordneten Welt u. ihrer Verhältnisse. Die Zeit, da diese jetzige Welt entstand, war eine Zeit unruhiger, gewaltiger Arbeit, gegen welche die Jetztzeit wie eine Zeit göttlicher Ruhe nach der Arbeit erscheint. Ist aber diese die Sabbathszeit, so ist die Herstellung dieser Ordnung die sechstägige Wochenarbeit. — Beide Eintheilungen (in 8 Werke u. in 6 Tage) sind nun in der Weise mit einander verbunden, dass je 2 Werke auf 1 Tag, näml. das 3. u. 4. auf den 3., das 7. u. 8. auf den 6. Tag zusammenfallen. Die Theilung der 8 Werke u. 6 Tage in zwei Hälften u. die Symmetrie beider Hälften tritt so nur noch deutlicher hervor. Insoweit wäre sogar möglich, dass beide Eintheilungen gleich ursprünglich wären. Beobachtet man aber, dass zur Erzielung dieser Symmetrie zwei an sich nicht enger zusammenhängende Werke (das 3. u. 4.) auf einen Tag zusammengezogen, dagegen zwei (kraft der bei V. 7 fehlenden Billigungsformel u. kraft der Zusammenfassung der Wasser- u. Lufthiere V. 20—22) enger zusammengehörige (das 2. u. 3.) auf 2 Tage auseinander gelegt wurden (*Ew.* Bibl. Theol. III. 46; *Grill* 126), u. dass nun von durch Abend u. Morgen entstandenen Tagen noch vor der Erschaffung der Himmelskörper die Rede wird, dadurch aber eine Schwierigkeit hereinkommt, welche zwar durch die Weltansicht der Alten (s. zu V. 5) gemildert, aber nicht beseitigt wird, so wird man dem Zugeständniss nicht ausweichen können, dass die Sechstheilung jünger u. der Achttheilung erst eingefügt ist (*Gabl.*, *Ziegler*, *Ilg.*, *Pott*, *Ew.* a.). Wogegen von einer Collision des בראשית V. 1 u. des Chaos V. 2 mit dem 1. Tag (*Wellh.* in JBDTh. XXII. 457) bei richtigem Verständniss keine Rede sein kann. — Eine wichtige u. wesentliche Wahrheit dieses Berichts ist aber noch, dass Gott alles gut d. h. in der Vollkommenheit, die seiner eigenen Güte entspricht, geschaffen hat. Das hat der Vrf. sehr geflissentlich bei den einzelnen Werken hervorgehoben. Die Bemerkung fehlt nur beim 2. Werk, wenigstens im mass. Text, u. nicht ohne Grund (s. zu V. 8), u. beim achten, weil das damit Auszudrückende durch die Gottebenbildlichkeit schon viel bezeichnender ausgedrückt war, dagegen steht sie am Schlusse V. 31, bezüglich auf das Ganze der 8 Werke in ihrem Zusammenhang, u. findet sich somit 7 mal, schwerlich ohne Absicht. — Ob auch bei einigen andern öfter vorkommenden Formeln feste Zahlen beabsichtigt seien (*Schr.*), mag dahin gestellt bleiben. Das וַיְהִי־כֵן kommt im mass. Text nur 6 mal, bei den LXX aber (V. 20) 7 mal; וַיִּקְרָא אֱ׳ dreimal (V. 5. 8. 10), während es auch V. 16 noch stehen konnte, aber nicht musste, ebenso וַיְבָרֶךְ אֱ׳ 3 mal (1, 22. 28. 2, 3), während es V. 25 zwar stehen, aber mit Rücksicht auf V. 30 auch fehlen konnte. Das וַיֹּאמֶר endlich kommt 10 mal: M. Aboth 5, 1, *Del.*[4] 74 legen Gewicht darauf, dass die jetzige Weltordnung gerade durch ein 10maliges Schöpferwort hervorgerufen sei, indessen לֵאמֹר V. 22 hat dieselbe Geltung, u. umgekehrt V. 28 haben die LXX für וַיֹּאמֶר לְ א׳ blos לֵאמֹר.

Digitized by Google

Sollten in diesen untergeordneten Dingen wirklich hl. Zahlen beabsichtigt sein, so dürfte das eher jüngeren Überarbeitern als dem Vrf. selbst zuzuschreiben sein. Aber dass auch das ganze Fachwerk der 6 Tage (also 1, 5^b. 8. 13. 19. 23. 31^b) u. dazu 2, 2^b. 3^b erst von einem jüngeren Überarbeiter eingefügt, u. im urspr. Text des A die Schöpfung in 7 Acte oder Tage, geschieden durch die 7 Billigungsformeln, in der Weise zerlegt gewesen sei, dass 1. Licht, 2. Scheidung der Wasser (V. 6—10), 3. Pflanzen, 4. Gestirne, 5. Fische u. Vögel, 6. Landthiere, 7. Mensch (am 7. Tage geschaffen) sich folgten (*Wl.* XXII. 456 ff.), ist eine unnöthige u. sachlich unmögliche Annahme (s. zu 2, 2; vgl. auch *Bud.* 488 ff.). Vielmehr kann das Sechstagewerk nur vom Vrf. selbst abgeleitet werden, u. daraus folgt dann nach rückwärts, dass ihm die Achttheilung der Werke schon überkommen war. (Über einen andern Vorschlag zur Herstellung des angeblich urspr. Textes von *G. d'Eichthal* s. GGA. 1875 S. 897 ff.). Für die neuerdings von *Bud.* 470 ff. vorgetragene Meinung, dass in diesem Stück dem A eine auf assyrisch-babyl. Quellen gebaute Schöpfungsgeschichte des J^2 als Vorlage gedient habe, sind die beigebrachten Gründe nicht ausreichend (s. auch schon oben S. 11 ff.).

Literatur zu Cap. 1.: *JGHerder* älteste Urkunde des Menschengeschlechts 1774, 3 Thle. *JGRosenmüller* antiquissima telluris historia 1776. *DJPott* Moses u. David, keine Geologen 1799. *Umbreit* in StKr. 1839 S. 189—209. *Ewald* in JBW. 1848. I. 76 ff. u. 1850. II. 108 ff.; Bibl. Theol. III. 45 ff. *Riehm* der bibl. Schöpfungsbericht, Halle 1881. — Zu Cap. 1—3: *FChThormeyer* krit. Versuch über die mos. Urgeschichte, 1788. *JGEichhorn's* Urgeschichte, herausg. von *JPhGabler* 1790/3 3 Bde., u. *Gabler's* neuer Versuch über die mos. Schöpfungsgeschichte 1795. *PhButtmann* Mythologus 1. 122—152. — Zu Cp. 1—11: *ESchrader* Studien zur Kritik u. Erkl. der bibl. Urgeschichte 1863. *Budde* die bibl. Urgeschichte 1883.

V. 1—5. Erster Tag u. 1. Werk: aus dem durch den Geist Gottes zubereiteten Chaos ruft Gott das Licht hervor. V. 1 nach den alten Übers., Mass. u. den meisten Auslegern: *im Anfang schuf Gott den Himmel u. die Erde.* Bei dieser Auffassung darf man *im Anfang* keinenfalls als relative Bestimmung (= *zuerst*) im Gegensatz zu einem folgenden zweiten, dritten u. s. w. verstehen. Denn wollte man den Gegensatz in V. 3 ff. finden (darnach das Licht u. s. w.) u. verstünde demnach V. 1 *Himmel u. Erde* als den blossen Weltstoff, gleich der chaot. Masse V. 2 (*Calv. Münst. Pisc. Gerh. Gabl. Ros. Ges. Kn. Wl.*), so stünde dem entgegen, dass השמים והארץ nur das geordnete Weltall (2, 1), nicht den rohen Weltstoff bedeutet, u. dass dann V. 2 fortgefahren sein müsste וְהַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ הָיוּ, wie ja wirklich der Stoff des Himmels in der wüsten Erde liegt (V. 6—8). Wollte man aber (*Dath. Thorm. JGRos. Kurtz, Baumg.* u. die Vertreter der Restitutionshypothese) den Gegensatz in V. 2 finden: *dann aber wurde die Erde wüste* u. s. w., so wäre das syntaktisch falsch (s. zu V. 2) u. brächte den Vrf. mit sich selbst in Widerspruch, sofern er V. 6 ff. von der Schöpfung des Himmels erzählte, ohne von der Verwüstung des früheren

Digitized by Google

Himmels etwas gesagt zu haben. Endlich wollte man den Gegensatz ausserhalb dieser Erzählung zB. in Cap. 5, also in dem, was nach der Schöpfung im geschaffenen Weltall geschah (*Del.*), finden, so gälte dagegen, dass nirgends nach Cap. 1 auf dieses בראשית Rückbezug genommen ist, auch eine solche Wendung wenig sinnvoll wäre. Vielmehr muss bei obiger Fassung בראשית im absoluten Sinn (wie ἐν ἀρχῇ Joh. 1, 1; vgl. מֵרֹאשׁ ohne Artikel Jes. 40, 21) genommen werden: *uranfänglich*, u. beruht wohl eben darauf auch die Wahl des sonst nicht vorkommenden Ausdrucks בראשית, während bei Aufzählungen u. relativen Zeitbestimmungen בָּרִאשֹׁנָה, בַּתְּחִלָּה, תְּחִלַּת gebraucht zu werden pflegen. Dass aber der Gebrauch des ראשית für den zeitlichen Anfang dem späteren Hebraismus eigenthümlich u. ein Aramaismus sei (*Wl.* Prol. 411), ist sowohl in Anbetracht von Hos. 9, 10. Mich. 1, 13. Prov. 17, 14. Ij. 8, 7. 42, 12. Dt. 11, 12, als auch darum unrichtig, weil gerade die aramaisirenden Juden (ausser wo sie auf die Schöpfung anspielen wollen, wie Trg. Jes. 40, 21. 41, 4) nie בראשית, sondern בקדמין, מלקדמין, מן אוולא, באוול u. dgl. sagen. Neben dieser gewöhnlichen Auffassung des V. 1 (von der *Geiger* Urschrift 344. 439. 444 auf Grund der Mechilta meint, dass erst die LXX sie in Aufnahme gebracht haben) kommt aber noch eine andere in Betracht, nach welcher man, da ראשית *Anfang* (ausser Jes. 46, 10) nur im st. c. gebraucht zu werden pflegt, übersetzt *Anfangs, da Gott schuf* (*Raš. IE. Valbl. Grot. Ilg. Bohl. Ew. Buns. Böttch. Geig. Schr.* a.) u. als Nachsatz dazu nicht V. 2 (*IE. Grot.* a.), der nur eingeschobener Zustandssatz sein kann, sondern V. 3 *da sprach Gott* nimmt. Man könnte dann בְּרֹא lesen (*Böttch.* NÄ. I. 2 ff.), doch wäre auch das Prf. unanstössig (Hos. 1, 2. Dt. 4, 15; *Ew.* 332[d]), u. gegen den Einwand, dass eine so zusammengesetzte Periode zu Anfang der Erzählung unannehmbar sei, vgl. 2, 4 ff. (*Schrad.* 48 ff.). Bedenkt man nun weiter, dass die jetzige Unterschrift des Stücks (2, 4[a]) ursprünglich wahrscheinlich Überschrift war, u. nach dieser Überschrift (אלה תול' הש' והא' בבראם אלהים) V. 1 als selbstständiger Satz oder als Zeitsatz entbehrlich war, so wird man zu der Vermuthung geführt, dass erst R, der die Überschrift zur Unterschrift machte, dem V. 1 seine Fassung gab, indem er dem durch Weglassung von אלה תול' הש' והא' vorn isolirten Zeitsatz בבראם durch das vorgesetzte בראשית eine Stütze verlieh, u. kommt auch von hieraus auf die zweite der obigen Fassungen als die ursprünglich beabsichtigte. בָּרָא im Pent. in der Regel bei A, aber auch Ex. 34, 10. Num. 16, 30 (C?), Gen. 6, 7 (R), Dt. 4, 32 (D oder R[d]), sonst Am. 4, 13. Jes. 4, 5 (Mass.) Jer. 31, 22, u. von Ez. an abwärts, am häufigsten in Jes. 40 ff., ist der eigenthümliche Ausdruck für das mühelose, freie Bilden oder *Schaffen* Gottes, u. nur für dieses im Gebrauch. Es ist weder ein junges, noch ein aus dem Aramäischen oder gar Arischen eingewandertes (*Wl.* Gesch. I. 349. 399, modificirt in Prol. 411) Wort. Um zu erkennen, dass das göttliche Schaffen ein anderes ist, als das menschliche Bilden, dazu bedurfte es keiner Theologen u. Sopherim, u. dass Israel für die Bildung seiner religiösen Erkenntniss u. Sprache nicht beim Ausland in die Schule gieng, dürfte

Digitized by Google

für Unbefangene klar sein; zum Überfluss erhellt es aus der Bedeutung, welche aram. Lehnwörter wie לְמַר, כְּשַׁף, סגד bei ihm bekamen. Vielmehr ist Wort u. Begriff erst durch die Juden zu den Syrern u. Arabern gekommen. Es wird meist mit בָּרָא *hauen, aus-, behauen* (*Ges. Del.* a.) zusammengebracht; wahrscheinlicher aber ist die Bedeutung entwickelt aus (בָּרַר) בָּרָא *frei machen u. lassen, hervorgehen lassen, zur Erscheinung bringen* (vgl. *Beidh.* zu Sur. 2, 51); dafür spricht auch, dass es nie, wie andere Verba des Bildens (*Ew.* 284[a]), mit dem Acc. des Stoffs verbunden wird, sowie der Sprachgebrauch in Stellen wie Num. 16, 30. Würde überhaupt beim בָּרָא Gottes auf den Stoff Bezug genommen, so wäre er (wie im Arab.) mit מִן einzuführen. אֱלֹהִים] bei den Hebräern die gewöhnliche, bei A zugleich die vorpatriarchalische Benennung Gottes; schwerlich von dem specifisch arab. *'aliha* (*waliha*) *scheu, ängstlich sein*, als bedeutete es „Gegenstand der Furcht" (*Fleischer* bei *Del.*[4] 57), abzuleiten, überhaupt von (dem älteren) אֵל nicht zu trennen, sondern entweder (so nach Vorgängern schon in Aufl.[4], weiter *ENestle* in ThStW. III. 243 ff.) ein nach alterthümlicher Art (s. *Barth* in ZDMG. XLI. 621 ff.) aus אֵל gebildeter Plur. (vgl. אֲמָתוֹת, חֲסָדִים, שְׁפָאוֹת u. a.), aus welchem dann der Sing. אֱלֹהַּ (אלהא, arab. *ilāh*) erst umgebildet wäre, oder einfach aus Fortbildung einer √ לוי oder לוי zu einer √ לוה zu erklären (vgl. arb. *saniha* mit *sanat*[un], *badaha* mit *bada*[v], *daliha* mit *dalija*, *daǵǵaha* mit *duǵyat*[un]). Jenes אֵל selbst, schwerlich zu √ אול (*Ges.*; *Hitz.* ZWTh. XVIII. 4; *Nöld.* in MBAW. 1880, S. 774) oder ואל (*Halévy* in REJ. 1884 S. 177 f.), wahrscheinlicher zu √ אלה (*Ew.* 146[d]; *Lagarde* Orient. II. 3 ff., u. s.) zu stellen, ist nun zwar nicht von Haus aus n. pr. (*JDMüller* in Actes du VI Congrès des Orient. II. 470), sondern n. app. (*Bäthgen* Beitr. z. semit. Rel.-Gesch. 1888 S. 279 ff.). Seine Bedeutung ist aber auf etymologischem Weg („Herr" *Nöld.*, „welchem man zustrebt" *Lag.*, „Zuflucht" *Hal.*) nicht mehr auszumachen; der Gebrauch von אֵל in der Phrase Gen. 31, 29 spricht am ehesten für *Macht*, u. אלהים wäre dann eig. *Mächte*. Nachweisungen über den Gebrauch von אֱלֹהַּ אֱלֹהִים אֵל im AT. u. bei den andern semit. Völkern gibt *Nöld.* in SBAW. 1882 S. 1175 ff. u. *Bäthg.* 297 ff. *Himmel und Erde*] bei den Hebräern, wie bei andern Völkern (zB. *Jens.* 1 f.) die gewöhnliche Bezeichnung des Begriffs *Welt*, für welchen das AT. noch keinen einheitlichen Ausdruck (höchstens חֵבֶל Jer. 10, 16) hat, aber nur der jetzigen oder geordneten Welt, *κόσμος*, nicht des Weltstoffs (s. S. 16, u. gegen *Kn.* schon *Böttch.* NÄ. I. 5 f.); die Dreitheilung (auch ägyptisch, s. *Brugsch* Rel. 199) des Alls (Himmel, Erde, Wasser oder H., E., Unterwelt) tritt im AT. nur noch selten hervor zB. Ex. 20, 4 (*Ew.* JB. I. 87). — V. 2 nicht Nachsatz zu V. 1 (*IE. Grot.* a.), auch nicht Fortsetzung der Erzählung V. 1 *u. die Erde wurde wüste* (*Kurtz* a.), was וַתְּהִי הָאָרֶץ lauten müsste, sondern den Zustand beschreibend, in welchem die Erde war, als Gott, schaffend, das Wort V. 3 sprach, somit: *die Erde war aber w.* Das Prf. הָיְתָה in diesem

Digitized by Google

Fall wie Cap. 3, 1. Jud. 8, 11. Dass die Meinung nicht sein kann: *die Erde aber war geworden*, ergibt der Zusammenhang. Ausserdem durfte der Vrf., wenn er eine Veränderung des V. 1 Geschaffenen melden wollte, nicht die *Erde* ohne den *Himmel* nennen, vgl. V. 7 f. V^{a} beschreibt die chaotische Erde, in der der spätere Himmel eingeschlossen ist, zunächst als תֹּהוּ וָבֹהוּ] d. h. als ein ordnungs-, gestalt- u. wesenloses Einerlei oder Durcheinander (*ὕλη ἄμορφος* Sap. 11, 18). Zu der Malerei mit einem Paar zusammenklingender Namen vgl. 4, 14. 18, 27. 21, 23. Naḥ. 2, 11. Şeph. 1, 15. Ez. 6, 14 u. ö. Die Namen können nicht als Zeichen der späten Abfassung des Stücks (*Wl.* Prol. 411) verwerthet werden. Schon ihrer seltenen Bildung auf ū nach (*Ew.* 146^{d}, wo die andern Beispiele namhaft gemacht sind) gehören sie zu dem alten Sprachgut; תֹּהוּ (von תהה, aram. תהא, vgl. צִיָּה) *Öde, Wüste*, obwohl erst in Ij. u. Jes. 40 ff. häufiger gebraucht, kommt schon Jes. 29, 21 vor; בֹּהוּ (von בהה, arb. *bahija*) *Leere* begegnet allerdings nur noch Jer. 4, 23. Jes 34, 11, beidemal mit תֹּהוּ verbunden zur Bezeichnung eines chaotischen Zustandes, ohne Zweifel (trotz *Lag.* Bild. d. Nom. 144 f.) mit Anspielung auf die Schöpfungserzählung, scheint also nur noch für diesen Begriff in Gebrauch gewesen zu sein (s. dagegen Naḥ. 2, 11), ist aber auch durch phönik. *Βάαν* (S. 7) bezeugt, wogegen es im ass. bab. Mythenkreis bis jetzt nicht nachgewiesen ist (*Jens.* 245). Zu diesem Begriff der gestaltlosen Masse kommen in וְחֹשֶׁךְ—תְּהוֹם] als weitere Merkmale hinzu das Vorherrschen des Wassers u. die Finsterniss, die darauf liegt. Nämlich תְּהוֹם (von הוּם *brausen*; nach *FdDel.* Prol. 113 von תהם), ein uraltes Wort u. fast mythologisch wie Okeanos, immer ohne Artikel (nur Jes. 63, 13. Ps. 106, 9 ist Plur. תהומת mit Art. punktirt), u. ursprünglich weiblich gedacht *die brausende Fluth*, ist hier deutlich die noch ungetrennte (V. 6) gesammte Masse der Urwasser, u. wird V^{b} durch תְּהוֹמוֹת erklärt. Es entspricht lautlich u. sachlich der *Tiāmat* der ass. bab. Legende, in dieser als mythol. Ungeheuer aufgefasst (S. 8 f.). Ob der Vrf. den Urstoff als eine wässerige Masse dachte, oder einen festen Erdkern unter dem Wasser annahm, lässt sich kaum entscheiden; der Ausdruck V. 9 lässt beide Auffassungen zu; der Dichter von Ps. 104, 6 ff. hat die zweite. Jedenfalls ist nach dem Vrf. die Erde aus dem Wässerigen erst herausgestaltet (s. 2 Ptr. 3, 5), u. ist ihm eine gestaltlose, wässerige, finstere (Erd)Masse die Voraussetzung aller weiteren Bildung. V^{b}. Dieses Chaos war aber, schon ehe Gott sein Wort sprach, nicht allein, sondern die רוּחַ אֱלֹהִים] war dabei, d. h. nicht ein Wind, welchen Gott zur Trocknung der Erdmasse sendete (*Trg., Ephr. Saad. IE. JGRos. Schulz, Dath. Vat. Schu.*), weil מְרַחֶפֶת dazu nicht passt u. die Befreiung der Erde von der Wassermasse V. 7 vielmehr durch Theilung der obern u. untern Wasser erfolgt, sondern *der Geist Gottes*, der wie ein Hauch von Gott ausströmend, geschöpfliches Leben u. Lebenskraft wirkt (Ps. 33, 6. 104, 29 f.). Ihm wird im Part. als eine dauernde Thätigkeit zugeschrieben מְרַחֶפֶת] d. i. nicht blos *ἐπιφέρεσθαι, ferri, schweben* (LXX *Aq. Theod. Sym. Vulg.*, mit absichtlicher Ab-

Digitized by Google

schwächung), sondern, wie Dt. 32, 11 u. רחף, *zärtlich hegen, brüten, brütend u. schützend überschweben.* Das Wort für junghebräisch (aus dem Aram. entlehnt) zu erklären (*Wl.* I. 400), hat man keinen zureichenden Grund: das angeblich besser hebräische רחם ist vielmehr erst im Targ. für diesen Begriff nachweisbar. Zu Grund liegt hier die Vergleichung des Geistes mit einem Vogel (Matth. 3, 16), u. selbst eine entfernte Beziehung auf das Weltei (*Hottinger* thes. phil. S. 348) dürfte darin noch durchschimmern, nur dass hier die sinnlich grobe Vorstellung zu einem zarten sinnigen Bilde verklärt ist: wie der Vogel über seinem Neste, so webt der alles durchdringende Gottesgeist über den Urgewässern, Lebenskräfte darin wirkend oder an sie mittheilend, u. so die Schöpfung ermöglichend. Was dieser V. beschreibt, ist nur die Voraussetzung, noch nicht der Anfang der Schöpfung. Vrf. verfolgt die Schöpfung blos bis zur Herausbildung aus dem Chaos zurück, ohne sich über dessen Ursprung auszusprechen. Man wird ohne Bedenken zugeben, dass wenn er sich auf die Frage nach seinem Ursprung hätte einlassen wollen, er auf Grund seines Gottesbegriffs sich hätte dahin entscheiden müssen, dass die Welt auch ihrem Stoffe nach im göttlichen Willen ihren Möglichkeits- u. Daseinsgrund hat: Gott spricht, da wirds (Ps. 33, 9). Dass er jene Frage gar nicht aufwirft, ist ein Beweis für die Alterthümlichkeit seiner Erzählung, welche sich noch an die den alten Völkern gemeinsamen Vorstellungen anschliesst, während alle die anderen Schöpfungsdarstellungen der Bibel den Chaosbegriff schon haben fallen lassen. Aber sein höherer Gottesbegriff macht sich doch darin bei ihm geltend, dass er das Chaos nicht allein u. für sich seiend sich denkt, sondern nur, indem der Gottesgeist dabei u. darüber war. Nicht dass zu dem Urstoff ein zweites höheres Princip hinzukommt, ist hier das Eigenthümliche, denn auch keine der heidnischen Kosmogonien konnte ein solches entbehren, mochte man es Allgeist (Inder) oder Ἔρως (vgl. ausser Hes. theog. 120 auch Parmenides bei Plat. symp. p. 178; Arist. metaph. 1, 4; Lucian amor. 32, *Kn.*), oder πνεῦμα u. πόθος (Phöniken) nennen; wohl aber dass dieses höhere Princip als der Geist des schaffenden *Gottes* bestimmt, u. nicht mit der Materie sich mischend, sondern frei darüber waltend, u. nicht erst mit der Zeit hinzukommend, sondern von Anfang an dabei seiend gedacht ist, ist hier von Wichtigkeit. — V. 3. Der Hauptsatz zu V. 1 f. Aus dem durch den Geist der Entwicklung fähig gemachten, annoch finsteren Chaos lässt Gott durch sein Allmachtswort das *Licht* aufleuchten (2 Cor. 4, 6). Dass Gott *spricht* u. es wird, darin liegt nicht blos die Leichtigkeit u. Mühelosigkeit seines Schaffens, seine Allmacht, sondern auch, dass er als selbstbewusster, wollender schafft. Er lässt nicht blos leidend u. bewusstlos die Dinge aus sich emaniren, bringt sie auch nicht hervor durch das blosse Denken, was ein Ineinander von Gott u. Welt voraussetzte, sondern durch seinen Willen, dessen Äusserung oder Bethätigung nach aussen eben sein Wort ist. Jedes einzelne Werk Gottes ist die Verwirklichung eines göttlichen Willensactes u. eines diesem zu Grund liegenden Gedankens, weist also durch sein Dasein auf ein Wort Gottes zurück. „Nachdem der Geist ermöglicht hat, dass es werden kann,

Digitized by Google

bestimmt das Wort, dass u. wie es werden soll" (*Ew.*). *Licht* ist das erste Werk, denn Licht ist die Bedingung aller Ordnung, alles Lebens, zugleich die feinste aller elementaren Kräfte. Dass das Licht hier als etwas für sich u. unabhängig von den Lichtkörpern erscheint, ist sogar auf dem Standpunkt der heutigen Naturwissenschaft nicht anstössig, ist aber im übrigen der alterthümlichkindlichen Auffassung gemäss, wornach dasselbe als ein geheimnissvoller Stoff, an verborgenem Orte wohnhaft (Ij. 38, 19. 20), gedacht wurde. (Über den Äther u. die Hemera bei Hesiod s. oben S. 5). — V. 4. *Und Gott sah das Licht dass gut*] sah, dass das L. gut war, oder: u. das L. ansehend fand er es gut (*Ew.* 336[b]; vgl. Jes. 3, 10, auch Gen. 6, 2. 12, 14. 13, 10. 49, 15. Ex. 2, 2). Durch die Formel, die weiterhin noch 6mal wiederkehrt, wird das Werk als ein dem Willen Gottes entsprechendes, vollkommenes, als Gegenstand seines Wohlgefallens ausdrücklich anerkannt, zugleich aber dasselbe als fertig u. abgeschlossen bezeichnet. *u. Gott schied* (machte eine Scheidung) *zwischen dem L. u. der F.*] weil erst nach der Billigungsformel angemerkt, bezieht sich das nicht auf die Ausscheidung des Lichts aus der Urmaterie, sondern auf die Sonderung des L. u. der F., die fortan sein soll; sie sollen als getrennte Dinge (2 Cor. 6, 14) jedes sein besonderes Dasein, besondere Erscheinungszeit (V. 5), besondern Ort (Ij. 38, 19f. 26, 10) haben. Mit dieser Wendung wird sehr fein die Finsterniss, obgleich weder als ein eigenes Schöpfungswerk Gottes, noch als תּוֹהוּ bezeichnet, doch als Gegensatz u. Folie des Lichts, u. als wechselberechtigt mit dem Licht, in die göttliche Weltordnung eingefügt (*Del.*). חֹבֶרֶת] ein gut hebr. Wort (das einzige für diesen Begriff, s. *Driver* in Journal of Philol. XI. 219), geläufig bei A u. bei D, R[d]; auch Lev. 20, 24ff.; demnächst noch bei Ez. u. Jes. 40 ff., besonders in dem Gelehrten-Hebräisch des Chronisten, während die jüngere Volkssprache הִשְׁרִישׁ dafür gebraucht. — V. 5. Gott nennt das L. Tag, d. F. Nacht. Damit meint der Vrf. nicht, dass Gott diese bestimmten (hebr.) Namen gebrauchte, sondern nur, dass er das durch dieselben Bezeichnete ausdrücklich zum Dasein bestimmte (ebenso V. 8. 10), also dass das, was man in allen Sprachen unter Tag u. Nacht versteht, an sich u. in seinem Wechsel mit einander auf seiner Anordnung beruht. In Folge der Scheidung V. 4 soll es *Zeiten* geben, wo das eine, u. Zeiten, wo das andere zur Erscheinung kommt. Damit wird zugleich die Anknüpfung des V.[b] Gesagten ermöglicht. Tag u. Nacht in ihrem Wechsel mit einander sind dem Vrf. vorhanden auch ohne das Dasein der Gestirne, obgleich auch nach ihm (V. 14ff.) diese die Regulatoren dieses Wechsels sind. Um ihm diese Möglichkeit nachzudenken, darf man nicht moderne Rotationstheorien (*Ke*) einmischen, von denen das Alterthum nichts wusste; man muss sich erinnern, dass im Sinne des Alterthums Sonne, Mond u. Sterne zwar besondere Träger des kosmischen Lichtes sind, aber darum die Sonne nicht die einzige Urheberin der Tageshelle (Ij. 38, 12—15) ist, sondern die letztere dadurch entsteht, dass die Lichtmaterie aus ihrem Ort hervortritt u. sich über die Erde verbreitet, die Nacht aber dadurch, dass die Lichtmaterie sich wieder an ihren Ort zurückzieht u. die Finsterniss hervorkommt, auf geheim-

Digitized by Google

nissvolle Weise Ij. 38, 19f. (vgl. über die räumliche Abgrenzung beider am Ende der Erdscheibe Ij. 26, 10). Dieselbe Anschauung bei Hesiod. theog. 746 ff. u. in der germanischen Mythologie (*Grill* 121f.); vgl. auch, wie „die ῥοδοδάκτυλος ἠώς dem Sonnenwagen des Apollo vorauszieht" (*Tuch*). וַיְהִי עֶרֶב] *u. es wurde* d. h. trat ein, kam zu Stand *ein Abend u. es wurde ein Morgen, Tag eins* d. i. ein erster Tag. יוֹם אֶחָד] ist Appos. zu עֶרֶב u. בֹּקֶר zusammen, die Summe der beiden durch Abend u. Morgen begrenzten Zeiträume angebend; die Grundzahl steht, weil im Anfang einer zu zählenden Reihe diese Zahl genügt (*Ew.* 269ᵃ; vgl. Cap. 2, 11. 4, 19. 42, 27. 2 Sam. 4, 2; also kein Zeichen später Sprache); in der Folge tritt dann die Ordnungszahl ein V. 8ff. *Tag* ist hier als dies civilis zu verstehen. Dass Vrf. zuerst עֶרֶב dann בֹּקֶר nennt, geschah nicht im Anschluss an die priesterliche u. mit der Durchführung des Gesetzes zu immer ausschliesslicherer Geltung (Ps. 55, 18. Neh. 13, 19. Dan. 8, 14) gelangte Sitte, den dies civilis mit Sonnenuntergang zu beginnen (*Tuch, Bmg. Kn.*), welche Sitte zB. auch „bei den Arabern, allen Muslim, den Athenern (Plin. h. n. 2 § 188; Gell. noct. att. 3, 4), Galliern (Caes. b. Gall. 6, 18), Germanen (Tac. Germ. 11) wieder vorkommt" (*Kn.*), sondern nach der vor- u. aussergesetzlichen Rechnungsweise von Morgen zu Morgen, von welcher auch noch Ex. 12, 6. 18. Lev. 23, 32 Spuren vorkommen. Denn die chaotische Finsterniss liegt jenseits der Berechnung; der Abend *wird* erst nach der Schöpfung des Lichts, u. dann wird wieder Morgen. Also können Abend u. Morgen hier nicht die Anfänge der beiden Tageshälften sein, sondern nur deren Schluss (*Augustin.*; *Drechsl. Hofm., Kurtz, Ke. Buns. Del. Ew. Böhm.* a., s. auch *Ew.* Alt.[3] 451). Mit der Schöpfung des Lichts begann der erste Morgen, u. bis es wieder Morgen ward, war ein Tag voll. Der göttl. Sabbath aber (2, 3) ist u. bleibt Vorbild für den menschlichen oder mosaischen, auch wenn er nicht wie dieser am Abend, sondern am Morgen begann. Sonderbar ist die Folgerung *RSchmid's* (in JPTh. XIII. 688ff.), welcher aus der Vermeidung des Ausdrucks *Nacht* schliesst, dass diese Schöpfungstage als „Tage Gottes" keine Nacht gehabt haben: was soll denn auf עֶרֶב anders gefolgt sein, als Nacht? Der Ausdruck Nacht war für den Vrf. unbrauchbar, weil der Gegensatz zu Nacht Tag ist, u. es unbequem war, den Tag als dies civilis wieder in Tag u. Nacht zu hälften. Vielmehr ergibt sich aus der Umschreibung des Tags durch zwei mit עֶרֶב u. בֹּקֶר begrenzte Hälften, dass Vrf. mit יוֹם einen gewöhnl. Tag (von 24 Stunden) meint. Die für die Umdeutung der Tage in längere Zeitperioden von den Alten u. Neuen (zB. noch *Kur. Del.*[4]) vorgebrachten Gründe sind unzureichend. Der Gebrauch von יוֹם in der Phrase *am Tage von* d. i. *zur Zeit da* oder *wann, als* (Gen. 2, 4. 17. 5, 1. 2 Sam. 21, 12. Jes. 11, 16 u. ö.) kommt für unser Cap., wo die einzelnen יָמִים mit Zahlen gezählt sind, nicht in Betracht. Der „Tag Gottes" bei den Profeten, sicher ein längerer Zeitraum, wird nie durch Abend u. Morgen in 2 Hälften zerlegt, noch ist je von einer Reihenfolge einer Anzahl solcher Tage die Rede. Dass für Gott 1000 Jahre sind wie der Tag von gestern u. wie eine Wache

Digitized by Google

in der Nacht (Ps. 90, 4. 2 Petr. 3, 8) d. h. dass für Gott den Ewigen das menschliche Zeitmass wegfällt, ist hier, wo es sich nicht um Klarstellung der Ewigkeit Gottes handelt, unanwendbar. Auch kann man nicht anführen, dass wenigstens die 3 ersten Tage (vor V. 14 ff.) nicht durch 2 Sonnenaufgänge begrenzte Zeiträume sein können, denn von diesen 3 wird genau dieselbe Formel gebraucht, wie von den 3 letzten, also dachte sie auch der Vrf. als ebenso lang wie diese, u. wie er das konnte, ist S. 21 f. besprochen. Aus der Analogie des 7. Tages endlich lässt sich wiederum nichts folgern, denn von ihm ist die Formel „u. es wurde ein Abend, u. es wurde ein Morgen" aus guten Gründen nicht gebraucht. Auch die Bestimmung der Lebensdauer des Adam Cp. 5, 5 widerspricht der Umdeutung des 6. u. 7. Tags. In Wahrheit hat der Vrf. sich nichts anderes als Tage gedacht. In den Rahmen von 7 *Tagen* hat er den Schöpfungsvorgang gefasst, weil es ihm um den Nachweis der Begründung des Sabbaths zu thun war. Hätte er diesen Zweck nicht gehabt, so hätte er selbst noch kleinere Fristen als Tage zwischen den einzelnen Werken verstreichen lassen können, nicht aber grössere. Fristen von Tausenden, Zehntausenden oder Millionen von Jahren mögen in der naturwissenschaftlichen Betrachtung der Weltentstehung an ihrem Orte sein, weil diese auf die Allmählichkeit der Wirkung der Mittelursachen reflectiren muss; bei der rein religiösen Betrachtung fällt diese Berücksichtigung der Mittelursachen weg, u. handelt es sich nur darum, die göttliche Causalität in Hervorbringung des Endresultats, also hier der einzelnen Werke, klar zu stellen. Für diesen Zweck genügen nicht blos, sondern sind allein passend kleine Fristen. Man erwäge, was das wäre, wenn es hiesse: „Gott sprach, es werde Licht, u. es ward Licht, u. es vollendete sich ein Tausend oder ein Zehntausend von Jahren". Da wäre ja die Ruhe Gottes statt an's Ende der ganzen Schöpfung vielmehr in jede einzelne Schöpfungsperiode hineingefallen, u. statt des Schaffens durch das Wort hätte dann der Vrf. ein Hervorbringen durch die Action der Mittelursachen schildern müssen. Der Einwand, dass die Messung der Dauer des Schaffens Gottes durch menschliche Tage Mythologie sei, u. A solche sonst nicht treibe (*RSchmid* 701 ff.), ist unberechtigt, denn A war eben durch die Ex. 20, 11 ausgesprochene Idee gebunden. Auch die Wendung, dass die Begrenzung der 6 Werktage (durch Abend, Morgen) ihnen im Unterschied von Sabbath nur den Charakter abgeschlossener Zeiträume geben soll (*Del.*[5]), beruht auf einem willkührlichen Abzug von dem, was der Vrf. sagt.

V. 6—8 zweiter Tag u. 2. Werk: die Scheidung der oberen u. unteren Wasser durch Bildung der sie trennenden Himmelsfeste. Nach Aufhebung der chaotischen Finsterniss handelt es sich um Beseitigung der chaot. Wassermassen; der erste Schritt dazu ist ihre Trennung in 2 Theile, indem inmitten derselben ein רָקִיעַ entstehen u. sie fortan dauernd (Part.) scheiden soll. רָקִיעַ] von רָקַע *schlagen, stampfen, festigen*, Pi. *durch Schlagen dehnen*, bedeutet nach LXX *Aq. Theo. Sym. Vulg.* στερέωμα, *firmamentum*, etwas *Festes u. Dichtes, Veste* (*Luth.*). Die √ ist gemeinsemitisch (s. auch CIS. I, 1 S. 107);

Digitized by Google

wenn in der Bedeutung *festigen* das Hebr. mit dem Aram. stimmt (s. übrigens *Driver* 112), während sie im Arab. zu *stopfen, flicken* abgewandelt ist, so folgt daraus nicht, dass רקע ein Lehnwort aus dem Aram. ist (*Wl.*), so wenig als bei רלק, רחה, כאב u. vielen andern Wurzeln, in welchen Hbr. mit Aram. gegen Arab. steht. Diese Himmelsfeste (V. 14) oder Wölbung (Am. 9, 6) des höheren Luftraums (coelum, *κοῖλον*), die weiterhin im AT. oft einer über der Erde ausgespannten riesigen Zeltdecke verglichen wird (zB. Jes. 40, 22. Ps. 104, 2), wurde in alter Zeit aufgefasst als aus dichtem Stoff gemacht, fest wie ein gegossener Spiegel Ij. 37, 18, wegen seiner lichten Bläue einem Gebilde von Saphir verglichen Ex. 24, 10, über dem Erdenrund kreisartig sich erhebend Ij. 26, 10. Prov. 8, 27, von den höchsten Bergen wie von Pfeilern gestützt Ij. 26, 11, ein Gewölbe, dem selbst Thüren u. Öffnungen zugeschrieben werden Gen. 28, 17, 7, 11. 2 Reg. 7, 2. 19. Ps. 78, 23. Ähnlich ist die bab. Vorstellung (*Jens.* 9ff.) „Auch griech. Dichter nennen den Himmel *σιδήρεον* Od. 15, 328. 17, 565; *χάλκεον* Il. 17, 425; Pind. Pyth. 10, 42, Nem. 6, 6, u. *πολύχαλκον* Il. 5, 504; Od. 3, 2; selbst Philosophen, zB. Empedocles bei Plut. plac. phil. 2, 11 u. Artemid. bei Seneca nat. quaest. 7, 13 betrachten ihn als etwas Festes" (*Kn.*). Damit zusammen hängt dann die uralte (auch babylonische, *Jens.* 254) Vorstellung von den *oberen, himmlischen Wassern* über dem Firmament. Dort ist ein unerschöpfliches Meer von Wassern V. 7, Ps. 104, 3. 148, 4; von dort stürzt durch geöffnete Schleusen (7, 11f. 2 Reg. 17, 2. 19) oder Kanäle (Ij. 38, 25) der Regenguss (Ps. 104, 13) als himmlisches Wasser herunter. Ebenso setzen die Veden u. der Avesta in den Himmel die oberen guten Wasser, u. durchschifft auch nach ägypt. Vorstellung der Sonnengott Ra tagtäglich in seinem Kahn das himmlische Meer. Diese älteste Anschauung liegt dem Bericht hier zu Grund. Später bildete sich auch bei den Hebräern schon eine physikalisch zutreffendere Ansicht von der Bildung der Wolken u. des Regens aus den von der Erde aufsteigenden Dünsten (Jer. 10, 13. Ij. 36, 27. Ps. 135, 7). וַיַּבְדֵּל] kürzerer Ausdruck (Lev. 20, 25. Ez. 22, 26 u. ö.) für וַיִּבְדֵּל—וַיַּבְדֵּל V. 4. 7 (*Ew.* 217ε). — V. 7. וַיְהִי־כֵן] wie V. 16. 25; dass aber zwischen ihm u. וַיִּבְרָא V. 21. 27 kein wesentlicher Unterschied sein soll, zeigt V. 21 im Vergleich mit 25. וַיְהִי־כֵן] hat sonst immer seine Stelle unmittelbar hinter dem, was Gott sprach V. 9. 11. 15. 24. 30; nach der Angabe dessen, was Gott machte, hat es keinen Sinn mehr. Die LXX haben es am Schluss von V. 6 (vgl. 24f.). Ob es dort ursprünglich oder erst von einem Überarbeiter nachgetragen ist, lässt sich nicht bestimmen; jedenfalls ist es im mass. Text an falscher Stelle eingefügt, u. nicht (wie *Schr.* 21 annimmt) statt eines ausgeworfenen וירא אלהים כי טוב (s. V. 8). — V. 8. שָׁמַיִם] eig. *Höhen*, Plur. von שָׁמַי. Über das *Nennen* s. zu V. 5: der רָקִיעַ u. was dahinter ist, soll nach göttl. Anordnung den Menschen fortan Himmel sein u. dafür gelten. Hinter V.ª haben die LXX *καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς ὅτι καλόν*, der Stellung nach abweichend von V. 4, aber zusammenstimmend mit V. 10. Gleichwohl scheint seine Einfügung erst von einem Überarbeiter herzurühren, denn

Digitized by Google

wirklich lag für den Vrf. ein Grund vor, die Formel hier nicht zu setzen, nicht zwar der, dass die Himmelsfeste ohne den Schmuck der Gestirne noch nicht vollendet war (*FWSchultz* 256), wohl aber der, dass die Aufhebung der chaot. Wasserfluth erst durch das 3. Werk seinen Abschluss fand (*Raš. Ew. Kn. Del. Ke.*). Im Hinblick auf diesen Zusammenhang zwischen dem 2. u. 3. Werk musste zwar nicht, aber konnte Vrf. hier die Billigungsformel weglassen, wenn er sie nur 7mal anwenden wollte (S. 15).

V. 9—13 dritter Tag, 3. u. 4. Werk: Scheidung des Festlands u. der Gewässer auf der Erde; Bekleidung der Erde mit dem Pflanzenwuchs. — V. 9. Der Theil der chaot. Wasser, welcher unterhalb der Himmelsfeste ist, muss sich an einen Ort zusammenziehen, u. das Trockene, das feste Land, erscheinen oder hervortreten. Wie der Vrf. sich das gedacht habe, s. S. 19. Zur Erscheinung kommen konnte das Feste nur durch Emporhebung über die Wasser oder durch entsprechende Senkung der Wasser. Nach den ältesten Vorstellungen ist das feste Land über den Wassern gegründet (Ps. 24, 2), u. liegt unterhalb desselben in grosser Tiefe die ungeheure Fluth des Urwassers, mit welcher die in den Senkungen des Festlandes zwischen den Wurzeln der Berge eingedämmten irdischen Meere durch geheimnissvolle „Quellen" oder „Sprudel" in Verbindung stehen (Gen. 7, 11. 49, 25. Ij. 38, 16. Prov. 8, 28). Die ähnliche bab. Anschauung s. bei *Jens.* 247 ff. תֵּרָאֶה] Jussiv, vgl. 41, 34. Ruth 1, 8. Ij. 3, 9 (*Ew.* 224c). Nach כֵּן haben die LXX noch den Bericht über die Ausführung: *καὶ συνήχθη τὸ ὕδωρ κ.τ.λ.*, vielleicht auf Grund ihrer hbr. Vorlage (*Del.*5 47). — V. 10. Das Geschiedensein des Trockenen von der Wassermasse wird durch die Nennung der Namen zu dauerndem Bestand bestimmt. מִקְוֵה] vgl. auch Jes. 22, 11. יַמִּים] es gibt mehrere Meere u. grössere Seen; auch ist das Erdenrund vom Ocean umflossen (Ij. 26, 10. Ps. 139, 9); sie alle fasst hier wie 49, 13. Ij. 6, 3. Ps. 78, 27. Jon. 2, 4 (vgl. Ps. 24, 2) יַמִּים zusammen, welches in solchem Fall sogar als ein Sing. construirt werden kann Ps. 46, 3 f. Von den Flüssen u. kleineren Seen wird hier, wo es sich nur um den Gegensatz von Meer u. Festland handelt, abgesehen; Ps. 104, 10 berücksichtigt sie. Die Eindämmung des Meeres in seine Grenzen als ein Werk der göttl. Allmacht Jer. 5, 22. Ij. 38, 8—11. — Mit der göttl. Billigung hat das Werk seinen Abschluss (V. 4); eine Weiterentwicklung der Erdoberfläche, der Gebirge u. s. w., die sich in die folgenden Tage hineingezogen hätte (*Del.*4), ist hier keineswegs offen gelassen. — V. 11 f. das 4. Werk: die Pflanzen. תַּדְשֵׁא] das Metheg bei תַּ, um dem ד vor ש eine deutliche Aussprache zu sichern. Gott sagt nicht: es sprosse auf der Erde! sondern: die Erde lasse sprossen! Da die Hervortreibung der Pflanzen aus der Erde sich jährlich wiederholt, so wird schon durch die Fassung des Schöpfungsworts derselben die Kraft dazu zugesprochen. דֶּשֶׁא] das *zarte frische Grün*, das nach gefallenem Regen (2 Sam. 23, 4. Ij. 38, 27) oder wann das alte Gras verschwunden ist (Prov. 27, 25), sprosst, das die Auen u. Weideplätze bedeckt (Ps. 23, 2. Joel 2, 22), auch dem Wild zum Futter dient (Ij. 6, 5. Jer. 14, 5);

Digitized by Google

bald neben עֵשֶׂב genannt (Dt. 32, 2. 2 Rg. 19, 26), bald neben חָצִיר (Jes. 15, 6. Ps. 37, 2). Hienach ist es zunächst Zusammenfassung des gesammten jungen Schöpfungsgrüns, mit dem sich die Erde überdeckt, muss aber besonders die Gräser u. kleinsten Pflanzen (welche sonst gar nicht genannt wären, u. welche nach der Ansicht der Alten zum Theil *αὐτόματοι* aufsprossen, Theophr. de caus. plant. 1, 5) bezeichnen (vgl. ähnliche Gliederung V. 24). Die מִין werden bei diesen kleinen Gewächsen nicht unterschieden V. 12. Zu verwerfen ist die von LXX *Aq. Theo. Vulg.* hier u. V. 12 beliebte Verbindung von דֶּשֶׁא עֵשֶׂב zu einer St.c.-Kette, weil in diesem Fall der übrigen Gewächse ausser עֵשֶׂב u. עֵץ gar nicht gedacht, sogar עֵשֶׂב auf das erste Stadium seines Wachsthums eingeschränkt wäre. Neben דֶּשֶׁא werden 2, auch nach V. 29 f. besonders wichtige Gattungen, ausdrücklich hervorgehoben, עֵשֶׂב u. עֵץ. עֵשֶׂב] zwar auch als Viehfutter verwendbar (V. 30. Dt. 11, 15. Jer. 14, 6. Ps. 106, 20), aber (V. 29. 9, 3) speciell dem Menschen als Nahrungsmittel angewiesen, Gegenstand des Landbaus (3, 18. Ps. 104, 14), bezeichnet besonders die für den Menschen werthvolleren *Kräuter*, die Gemüse- u. Getreidearten, die er im Garten u. auf dem Acker pflanzt. Das beigegebene מַזְרִיעַ זֶרַע] *das Samen samt* d. h. *erzeugt* (Hi. denom.) hebt den Samen besonders hervor nicht blos als Mittel zur Selbstfortpflanzung, sondern auch als ein für die menschliche Verwendung (V. 29) wichtiges Erzeugniss. Aus demselben Grund ist bei den *Bäumen*, d. h. zahmen u. wilden Bäumen u. Stauden das Fruchttragen besonders hervorgehoben. זֶרַע] + למינהו LXX. עֵץ] וְעֵץ *Sam.* LXX. לְמִינוֹ] fehlt in LXX. *Fruchtbaum welcher Frucht bringt nach seiner* (des Baumes) *Art, in welcher* (Frucht) *sein Same* (ist zur Fortpflanzung) *auf der Erde.* עַל־הָאָרֶץ] nicht mit תַּדְשֵׁא zu verknüpfen (*Del. Ke.*), das zeigt die Stellung; auch wird damit nicht auf den hohen Wuchs der Bäume, die *über* der Erde den Samen hervorbringen (*Kn.*), hingewiesen, denn עַל für sich drückt den Begriff „oberhalb" nicht scharf aus (auch V. 20 nicht), u. עֵשֶׂב trägt auch über der Erde Samen. — V. 12 wird die Unterscheidung der Arten, die V. 11 nur bei עֵץ gemacht war, auch auf עֵשֶׂב ausgedehnt. לְמִינֵהוּ] wofür V. 11 לְמִינוֹ; über ־ֵהוּ, welches gerade nur in לְמִינֵהוּ ziemlich regelmässig (V. 12. 21. 25. 6, 20. 7, 14. Lev. 11, 16. 22. 29. Dt. 14, 15), sonst ganz selten (Jud. 19, 24. Naḥ. 1, 13. Ij. 25, 3) vorkommt, vgl. *Ew.* 247[d]. מִין] oft bei A (in Gen. 1. 6f. Lev. 11), 4mal in Dt. 14, darnach Ez. 47, 10, immer nur mit praep. לְ u. suff. Pron., von LXX in V. 12 (11) *κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοιότητα*, sonst in Gen. *κατὰ γένος* (*αὐτοῦ, -ῆς* etc.), in Lev. u. Dt. *καὶ τὰ ὅμοια αὐτῷ* übersetzt. Sein Begriff wird insgemein als *Art* oder *Gattung* bestimmt (vgl. למשפחתיהם 8, 19); da es aber nicht im Plur., wie man dann erwarten müsste (*FdDel.* Prol. 143 f.), sondern nur im Sing. gebraucht wird, so wird man denselben mehr abstrakt als *Versippung, Verwandtschaft* oder aber als *Artbesonderung* zu fassen haben. Die Ableitung ist nicht mehr klar (u. das gibt ein Vorurtheil für das Alter des Wortes): mit תמונה, arab. *main*, ܡܝܢ mag es immerhin zusammenzustellen sein; die Vermittlung läge aber nicht in *ἰδέα* (*Ges.* th. 778), sondern in dem

Digitized by Google

Begriff der Ähnlichkeit. Gegen die angebliche (*Wl. Gsbr.*) Entlehnung aus dem Aramäischen *s. Lag.* B. d. Nom. 183f.

V. 14—19. Vierter Tag u. 5. Werk; Erschaffung der Lichtkörper am Himmel. Mit ihnen wird der Übergang gemacht zu den Einzelwesen (S. 14). (Im bab. Bericht handelt sich's um Bereitung der Gestirne zu Standörtern u. Abbildern der Götter u. um Herstellung der für die Astronomie wichtigen Sterne, Punkte, Linien, Mondphasen u. dergl., *Jens.* 290ff.). V. 14. יְהִי מְאֹרֹת] *es entstehen Lichtkörper!* Zum Sg. יְהִי *Ges.* 145, 7a. מָאוֹר] *Lichtort* u. *Lichtwerkzeug*, φωστήρ LXX *Aq.* (אוֹר im selben Sinn, im Plur., wagt erst ein später Dichter Ps. 136, 7 *Tuch*). Licht ist schon früher da; nun sollen Lichtkörper entstehen, welche dieses Licht d. h. einen Theil desselben in sich aufnehmend zugleich seinen Einfluss auf die Erde regeln. Dass diese Lichtkörper schon vorher gemacht oder vorbereitet, u. am 4. Tag nur vollendet u. in ihrer Beziehung zur Erde geregelt worden seien (*Ke.*), ist gegen den Text, wie die Vergleichung des יְהִי V. 3 u. 6, u. das Fehlen des Artikels vor מְאֹרֹת ausweist (s. S. 12). השמים] + ו לחאיר על הארץ *Sam.* LXX. וְהָיוּ] consecutiv. Bei keinem andern Werk wird der Zweck seiner Schöpfung so ausführlich angegeben, (bei den organischen Wesen wird gar kein Zweck erwähnt, bei den 3 ersten Werken wird er durch die Namen, die Gott dem Werke gab, angedeutet). Ein stillschweigender Gegensatz gegen den heidnischen Aberglauben, der sich an die Gestirne heftet, ist darin nicht zu verkennen. Indem gesagt wird, was sie sind u. wozu sie dienen, wird angezeigt, was sie nicht sind u. wozu sie nicht dienen. Der Zweck ist ein dreifacher: 1) zu *scheiden zwischen dem Tag u. der Nacht* V. 14a oder dem Licht u. der Finsterniss V. 18, u. zu beherrschen den Tag u. die Nacht V. 18; speciell soll die Sonne zur Beherrschung des Tags u. der Mond zur Herrschaft der Nacht dienen V. 16. Da (V. 4) der Wechsel von Tag u. Nacht schon unabhängig von ihnen vorhanden ist, kann das nur heissen: sie sollen diesen Wechsel leitend bestimmen u. beherrschen. Die Sonne macht nicht (wenigstens nicht allein, nach dieser Vorstellung) die Tageshelle, Mond u. Sterne machen nicht das Nachtdunkel, aber sie führen dieselben herbei; wenn die Sonne einerseits, Mond u. Gestirne andererseits kommen, muss auch Tag oder Nacht folgen; sie geben die Zeit an, wo der eine oder die andere eintreten soll, u. beherrschen sie (nam. hinsichtlich ihrer Länge). 2) *sie sollen dienen* (Num. 10, 2. 10. Jes. 4, 6) *zu Zeichen u. zu festen Zeiten u. zu Tagen u. Jahren. Zeichen* sollen sie geben theils in ordentlicher Weise, zB. Merkzeichen für die Himmelsgegenden, die Witterung (*Del.*), theils in ausserordentlicher, zB. durch Verfinsterungen der Sonne u. des Mondes, rothen Schein des letzteren, Kometenerscheinungen u. s. w., „welche im Alterthum als Voranzeigen ausserordentlicher Ereignisse, zB. göttlicher Gerichte (Joel 3, 3f. Jer. 10, 2. Matth. 24, 29) galten" (*Kn.*). מוֹעֲדִים] *sind* nicht Zeiten überhaupt, da Tage u. Jahre noch besonders genannt *sind*, sondern *feste Zeiten*, theils Festzeiten, die oft genug מוֹעֲדִים *heissen* u. nach dem Monde geregelt wurden (s. noch Ps. 104, 19. Sir. 43, 6), theils Wochen, Monate, Jahreszeiten, Zeittermine für die Be-

Digitized by Google

schäftigungen der Menschen (Ackerbau, Schifffahrt u. s. w.), sowie für das thierische Leben (zB. Brunstzeit, Wanderzeit Jer. 8, 7), sogar für die Pflanzen, sofern auch diese für Grünen, Blühen u. Absterben ihre Zeiten haben (*Kn. Del.*). *zu Tagen u. Jahren*] zur Unterscheidung, Zählung u. Berechnung derselben (*Ke.*). „Die Tage sind bald kurz, bald lang, was von der Sonne abhängt; ebenso die Jahre, je nachdem sie nach dem Mond oder der Sonne bestimmt werden. Dieser vielfachen Abhängigkeit der Erde vom Himmel gemäss wird dem letztern eine Herrschaft über die Erde beigelegt Ij. 38, 33" (*Kn.*) לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים] als Hendiadyoin (*Ges.* Lehrg. 854) zu nehmen „zu Zeichen der Zeiten" (*Eichh. Gabl. Ges. deW. Bmg.*) ist ebenso unrichtig, wie „sie sollen sein zu (Erkennungs-)Zeichen *sowohl* für die Zeiten *als auch* für die Tage u. Jahre" (*Tuch*). 3) der 3. Zweck ist Licht zu verbreiten auf der Erde V. 15. Das thun sie alle. Die Erwärmung, weil nicht allen gemeinsam, ist nicht hervorgehoben. — V. 16. In der Ausführung werden die מְאֹרֹת besondert in die 2 *grossen* Lichtkörper, unter denen wieder der *grössere* u. *kleinere* (*Ges.* 133, 2) unterschieden werden, u. die *Sterne*. Durch diese Besonderung, verbunden mit der Zweckangabe, wird dasselbe geleistet, was V. 5. 8. 10 durch die göttliche Benennung. Dass man hier die Namengebung vermisse (*Tuch, Schr.*), ist nicht begründet; sie findet sich bei keinem der Einzelwesen ausser (5, 2) beim Menschen. Zu der *Herrschaft* u. s. w. vgl. ausser V. 18 auch Jer. 31, 35. Ps. 136, 7ff. (Plin. 2 § 12 f.; Cic. Tusc. 1, 63, *Tuch*). ממשלת] gegen *Giesebr.* 243, welcher das für ein jüngeres Wort hält, s. *Driv.* 215. — V. 17. *Gott gab sie an die Himmelsfeste*] „that, machte sie daran, dass sie wie angeheftet daran haften, an feste Punkte gebannt oder in bestimmten Bahnen gehalten, vgl. Plut. plac. phil. 2, 14; Arat. phaen. 10. 230. 274. 351. 500; sidera coelo affixa, adhaerentia bei Plin. 2 § 106. 18 § 208" (*Kn.*). — Die ganze Ausführung über die Gestirne ist vom Standpunkt der alten kindlichen Weltanschauung, welcher der geocentrische war, gemacht. Diesen Standpunkt wissenschaftlich mit den Sätzen der Astronomie ausgleichen zu wollen, ist vergeblich. Aber obgleich physikalisch über die Himmelskörper ganz anders zu urtheilen ist, behält der Bericht doch sein gutes Recht. Für die religiöse Betrachtung, um die es sich hier handelt, genügt es über die Entstehung u. Natur dieser Himmelskörper zu wissen, dass sie Wunderwerke der allmächtigen Schöpferkraft Gottes sind, u. im übrigen sie nach dem zu nehmen, was sie für uns sind u. auf uns wirken; uns dienen sie nach Gottes Ordnung in der vom Bericht angegebenen mannigfaltigen Weise, u. vermitteln uns durch diesen Dienst den Glauben an die wundervolle Harmonie des Universums, an die Macht u. Weisheit des Schöpfers (vgl. Ps. 8. 19. 104).

V. 20—23 fünfter Tag u. 6. Werk: Bevölkerung des Wassers u. der Luft mit Thieren. Wie Wasser u. Himmel vor dem festen Lande da waren, so werden auch die sie erfüllenden Wesen vor den Thieren des Landes geschaffen, wie sie denn auch ihrem Organismus nach niedriger sind, als die vollkommeneren unter den Landthieren. Die

Digitized by Google

Zusammenordnung der Wasser- u. Luftthiere erklärt sich aus der Ähnlichkeit ihrer Elemente (Flüssigkeit u. Beweglichkeit) und der damit zusammenhängenden mannigfachen Ähnlichkeit ihres Organismus u. ihrer Fortpflanzung. Über den Stoff, aus dem sie gemacht sind, ist nichts gesagt. Die LXX zwar mit ἐξαγαγέτω, u. *Aq. Theo. Sym.* mit ἐξερψάτω haben (nach Analogie von תּוֹצֵא V. 24) andeuten wollen, dass die Wasserthiere aus Wasserstoff hervorgebracht sind, u. haben diesen Ursprung auch auf die Flugthiere ausgedehnt, indem sie יְעוֹף als 2. Obj. zu יִשְׁרְצוּ, u. יְעוֹפֵף relativisch nahmen, aber ohne Zweifel mit Unrecht. Denn שָׁרַץ bedeutet sonst nicht: in wimmelnder Menge hervorbringen, sondern: in Fülle sich regen, wimmeln, u. kann als Verbum der Fülle mit dem Acc. (*Ges.* 117, 4 A. 4[b]) verbunden werden (Ex. 7, 28. Ps. 105, 30). Übrigens ist שׁ־ר־ץ (bei A häufig; Ex. 7, 28 bei C; Dt. 14, 19) eine altsemitische, im Geez noch ganz lebendige √; gerade im Aram. (dem *Gsbr.* sie zuspricht!) ist sie fast ausgestorben. שֶׁרֶץ] nicht n. actionis, sondern concret: *Gewimmel*; es bezeichnet hier nicht (wie 7, 21) blos die kleineren Thiere, sondern (V. 21) auch die grossen: *wimmeln soll das Wasser von einem Gewimmel lebender Wesen!* (nach den Acc. aber wahrscheinlich: *von einem Gewimmel, von leb. Wesen*). עוֹף] im AT. nicht blos die Vögel, sondern alle Flugthiere (Lev. 11, 19 f.). יְעוֹפֵף] Pi'l, weil von einer Masse ausgesagt, zugleich das „hin u. her, auf u. ab" ausdrückend. עַל־פְּנֵי] an der Vorderseite, der uns zugekehrten Seite der Himmelsfeste hin, d. h. in der Luft, für welchen Begriff das Hebr. keinen besonderen Ausdruck hat; ebenso weiterhin *Vögel des Himmels* V. 26. 28. 30. 2, 19 f. 7, 2 u. s. הַשָּׁמַיִם] + וַיְהִי כֵּן LXX. — V. 21. Der Bericht über die Ausführung bestimmt auch hier, wie sonst, noch einiges genauer als das Schöpfungswort: er unterscheidet den שֶׁרֶץ des Wassers in die grossen תַּנִּינִם u. die übrigen Wesen. תַּנִּין] „von תָּנַן *dehnen, strecken*, ist das langgestreckte Thier, u. wird zwar auch für Schlange gebraucht (Ex. 7, 9 ff. Dt. 32, 33. Ps. 91, 13), aber häufiger für Krokodil (Jes. 27, 1. 51, 9. Ps. 74, 13 u. s.) u. andere grosse Wasserthiere (Ij. 7, 12. Ps. 148, 7), nie speciell für Fische. Diese mit den im Wasser lebenden andern Thierarten werden bezeichnet mit": *und all die* (übrigen) *lebendigen Wesen, welche sich regen* u. bewegen, *wovon wimmelnd wurde das Wasser, nach ihrer Art.* אֵת] vor כֹּל *Ges.* 117, 1 A. 2. הַחַיָּה] Artikel, da נֶפֶשׁ durch כֹּל determinirt ist. לְמִינֵהֶם] nach den Mass. = לְמִינֵיהֶם (vgl. Gen. 4, 4. Naḥ. 2, 8); doch kommt sonst ein Plur. von מִין nicht vor, u. ist wohl מִינֵהֶם (*Ges.* 91, 1 A. 1) beabsichtigt (הם wegen תנינם). עוֹף כָּנָף] *Flugthiere mit Flügeln;* der Ausdruck hebt das wesentliche Merkmal des עוֹף hervor, welches Vögeln u. andern Flugthieren gemeinsam ist, obgleich auch צִפּוֹר כָּנָף gesagt wurde (7, 14. Dt. 4, 17. Ps. 148, 10 vgl. Ps. 78, 27); Adj. *beflügelt* (*Del.*) ist כָּנָף weder hier, noch 7, 14. — V. 22. Als beseelte Wesen erhalten sie einen göttlichen Segensspruch, welcher ihnen die Fähigkeit, durch Fortpflanzung sich zu erhalten u. zu vermehren, mittheilt. Die Pflanzen wurden zwar mit derselben Kraft begabt, aber nicht angeredet, nicht durch einen besonderen Spruch. — Dass der Vrf. annahm, Gott habe

Digitized by Google

von jeder Thierart immer nur ein Paar geschaffen (*Kn.*), kann aus der Analogie des Menschen, mit dem es eine andere Bewandtniss hat, auch aus der Fluthgeschichte (6, 19 f.) nicht gefolgert werden; יִשְׁרְצוּ V. 20 spricht eher dagegen.

V. 24—31 sechster Tag, 7. und 8. Werk: Schöpfung der Landthiere u. der Menschen. — V. 24 f. Die Landthiere soll die Erde (das Land) hervorgehen lassen (vgl. V. 12) oder hervorbringen; aber sofort V. 25 heisst es (anders als bei den Pflanzen), dass Gott sie machte. Auch sollen schwerlich durch diese Wendung die Landthiere als aus anderem Stoff, denn die Wasserthiere u. Vögel, gemacht dargestellt werden (vgl. V. 20). Wohl aber will Vrf. durch die Betheiligung der Erde an ihrer Hervorbringung ihren niedrigen Ursprung gegenüber vom Menschen andeuten. Nach andern Stellen des AT. (2, 19. Ps. 104, 29. Koh. 3, 20) sind die Thiere aus Erdstoff gemacht, wie der Mensch 2, 7 (vgl. Diog. Laert. 2, 3, 4; Ovid. met. 1, 416 ff., *Kn.*). — נֶפֶשׁ חַיָּה] wird zerlegt in 3 Classen, welche in veränderter Stellung V. 25 wiederkehren. בְּהֵמָה] das *stumme* grössere vierfüssige Thier, zwar auch die grösseren wilden Thiere einschliessend (Gen. 6, 7. 20. Lev. 11, 2 u. s.) u. in Poesie öfters von den wilden Thieren gebraucht, aber gewöhnlich, u. so auch hier, das zahme *Vieh*, Thiere der Heerde (Gen. 47, 18 u. s.) u. Lastvieh (34, 23. 36, 6). רֶמֶשׂ] das sich Regende überhaupt (V. 28 u. 9, 3), speciell u. so hier das kleinere *kriechende Gethier* (reptilia ἑρπετόν), was ohne Füsse oder mit unmerklichen Füssen am Boden sich fortbewegt (6, 7. 7, 14. Dt. 4, 18. 1 Reg. 5, 13), genauer רֶמֶשׂ הָאֲדָמָה V. 25. 6, 20. Hos. 2, 20, weil man auch den שֶׁרֶץ des Wassers רֶמֶשׂ nennen konnte Ps. 104, 25 (vgl. Lev. 11, 46. 44; Ps. 69, 35). Zwischen beide Classen stellt sich חַיַּת הָאָרֶץ] die Thiere des Landes (חַיַּת הַשָּׂדֶה 2, 19), „welche draussen im freien Lande, in den Gefilden herumstreifen", Raubthiere (1 Sam. 17, 46. Ez. 29, 5. Ps. 79, 2 u. s.) u. alles übrige *Wild*. חֵיתוֹ־אֶרֶץ] aus der ältesten Sprache, in welcher das Nom. im st. c. auf ו (י) auslautete (*Ges.* 90, 3), u. der Artikel noch wenig gebräuchlich war (ebenso Ps. 50, 10. 79, 2. 104, 11. 20. Zeph. 2, 14. Jes. 56, 9). Diese Sprechweise ist hier gewählt als die feierlichere, weil Gott spricht; V. 25, wo der Erzähler spricht, steht חַיַּת הָאָרֶץ. לְמִינָהּ] scheint zu allen 3 Classen zu gehören, vgl. V. 25. — Über das Fehlen des Segenspruchs über die Landthiere s. S. 15. — V. 26 f. Als letztes u. höchstes der beseelten Wesen wird der Mensch geschaffen. Seine Schöpfung ist zwar mit der der Landthiere auf einen Tag zusammengerückt, u. dadurch eine gewisse Zusammengehörigkeit beider anerkannt. Aber viel mehr ist der Bericht darauf aus, seine Verschiedenheit u. seine hohe Würde gegenüber von diesen u. allen andern Wesen hervorzuheben. Sie wird durch seine Stellung am Ende der ganzen Reihe angedeutet, u. durch Geltendmachung seiner Gottebenbildlichkeit u. Herrscherstellung ausdrücklich ausgesprochen. Schon in der Eingangsformel tritt die Wichtigkeit dieses letzten Actes hervor, da hier nicht wie bisher fortgefahren wird: „u. Gott sprach: es entstehe der Mensch!" sondern seine Schöpfung als Ergebniss eines besondern Rathschlusses Gottes hingestellt wird. נַעֲשֶׂה]

Digitized by Google

Volunt., *Ges.* 75, 6. Dass Gott im Plur. von sich redet (vgl. 11, 7. Jes. 6, 8), ist aus der Selbstaufforderung, wo der Redende mit dem Angeredeten sich wie eine Doppelheit von Personen zusammenfasse (*Hitz.* zu Jes. 6, 8; *Tuch, HSchultz*), nicht zu erklären, da ein solcher Plur. sonst nicht nachweisbar ist, vielmehr Gott auch bei Selbstaufforderungen im Sg. 1 p. redet (zB. 2, 18. Jes. 33, 10); ebenso wenig aus der Sitte der Herrscher, in öffentlichen Erlassen durch Wir zu reden (*Merc. Grot. Kn.* a.), weil diese später im Morgen- u. Abendland gewöhnliche, im Qorân auf Gott übertragene Sitte bei den Hebräern noch nicht war, u. im AT. nur von persischen u. griech. Herrschern vorkommt (Esr. 4, 18. 1 Macc. 10, 19. 11, 31. 15, 9). An die trinitarische Selbstunterscheidung Gottes (KV. u. Dogmatiker) kann ohnedem im AT. nicht gedacht werden. Zutreffender scheint, dass Gott hier (wie 11, 7. Jes. 6, 8) communicative mit den ihn umgebenden himmlischen Wesen rede (*Philo, TgJon., Raš. IE., Gabl. Del.*); auch בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ stimmte dazu, da die Engel als Gottessöhne eben auch an der göttlichen, dem Menschen mitzutheilenden Natur Theil haben (vgl. 3, 22 u. Ps. 8, 6 mit Hebr. 2, 7). Indessen durch נַעֲשֶׂה würde eine Mitthätigkeit der Geister bei der Menschenschöpfung gesetzt, gegen die sonstige Schriftlehre (Jes. 44, 24. 40, 13 f.); auch fehlt bei A sonst jede Erwähnung der Engel. Man wird sich deshalb die Sache doch anders zurechtlegen müssen. Man denke daran, dass dem Hebräer, der Gott אֱלֹהִים im Pl. benennt, Gott die lebendige persönliche Zusammenfassung einer Fülle von Kräften u. Mächten ist, Gott also ganz anders als Menschen durch Wir von sich reden kann (nicht muss). Diese Auflockerung des *Ich* zu *Wir* erscheint hier angebracht, nicht blos wegen der Feierlichkeit des Augenblicks, wo er aus dem Vollgefühl seiner Würde heraus spricht, sondern weil es sich jetzt darum handelt, aus der Fülle der göttlichen Kräfte, die er in sich vereinigt, an den Menschen mitzutheilen. Es dürfte sich sogar fragen, ob es für das Gottesbewusstsein des Vrf. erträglich gewesen wäre, zu sagen: „Gott sprach: ich will Menschen machen in meinem Bild". Wenigstens die Spätern würden das corrigirt haben, man vgl., wie V. 27 LXX בְּצַלְמוֹ auslassen u. בְּצֶלֶם אֱלֹהִים V. 27. 5, 1. 9, 6 *κατ' εἰκόνα θεοῦ*, nicht *τοῦ θεοῦ* übersetzten, obwohl sie sonst in Gen. 1 ff. אלהים mit *ὁ θεός* wiedergeben (s. auch Ps. 8, 6 LXX), u. wie *Sym.* in V. 27 בְּצַלְמוֹ וּבְצֶלֶם abtheilt. אָדָם] collect. (nach Pl. יִרְדּוּ); über das Etymon s. 2, 7. בְּצַלְמֵנוּ] *in unserem Bild*, so dass der Mensch das Bild Gottes trägt, gleichsam darein gefasst oder gekleidet ist, wobei übrigens zu bemerken ist, dass בְּ als בָּ der Norm auch sonst gebräuchlich ist, zB. Ex. 25, 40. 30, 32. 37. כִּדְמוּתֵנוּ] *nach* (*gemäss*) *unserer Ähnlichkeit*, drückt denselben Sinn aus, nur abstrakter, und soll das בצלמנו nicht abschwächen (*Umbr.* Sünde S. 4), sondern cumulirend den Gedanken nachdrücklicher hervorheben (s. V. 27). Die griech., u. auch lateinische KVV. haben unterschieden, *εἰκών* (imago) auf die physische oder auch angeborne, *ὁμοίωσις* (similitudo) auf die ethische oder auch anzueignende Seite des göttl. Ebenbilds beziehen wollen. Aber das Fehlen des וְ zwischen בצ' u. כד' (blos LXX haben *καί*) führt nicht auf solche Unterscheidung; V. 27

Digitized by Google

u. 9, 6 ist nur der eine der beiden Ausdrücke gebraucht, 5, 1 nur der andere (vgl. 5, 3 wo auch die Präp. wechselt). Dass דְּמוּת aus dem Aram. entlehnt sei (*Wl.* I. 401), ist unbeweisbar; seiner Bildung (זְנוּת, פְּסוּת) u. √ nach (in Cant., bei Hos., Jes.) ist es gut hebräisch, u. im Hebr. das einzige Wort (2 Reg. 16, 10 schon in der Quelle) für Ähnlichkeit (s. auch *Driv.* 216). Das Gleiche gilt von רָדָה, welches in der Bedeutung *herrschen* im Aram. unbekannt ist (und nur vom Hebr. her im Targ. u. Talm. noch ein Paar mal vorkommt); endlich כָּבַשׁ V. 28 (gemeinsemit.) ist durch 2 Sam. 8, 11. Zach. 9, 15. Mich. 7, 19 (trotz *Stade*) hinlänglich als zum ältern Gut gehörig bezeugt. — Die Menschen sollen, kraft ihrer Gottähnlichkeit, ihre irdischen Mitgeschöpfe *beherrschen*, eig. auf sie treten (Ps. 8, 5 ff.). דְּגַת הַיָּם] ein Collectivbegriff (*Ew.* 179c) s. v. a. דְּגֵי הַיָּם 9, 2. Ps. 8, 9. וּבְכָל־הָאָרֶץ] in der Aufzählung der Thiergattungen höchst auffallend. Zwar konnte man הָאָרֶץ für Erdbevölkerung (Gen. 9, 13. 19. 10, 25. 11, 1; schwerlich für רֶמֶשׂ הָאָרֶץ s. Ij. 12, 8) sagen, aber das reicht hier in der Aufzählung, wo man eine *bestimmte* Classe von Landthieren erwartet, nicht aus. Hätte aber der Vrf. die Erde selbst als Object der Unterwerfung gemeint, wie V. 28 (*Ke.*), so hätte er diese Worte an's Ende des V. setzen müssen. Demnach wird die Lesart verdorben, u. obwohl auch LXX *Sam. Onk.* sie haben, doch mit *Peś.* (*Cler. Ilg. Ew. Olsh. Del.*) וּבְכָל־הַיַּת הָאָרֶץ (V. 25) zu lesen sein. — Diese Herrschaft des Menschen ist nun aber blos Folge seiner Ebenbildlichkeit, nicht diese selbst; das folgt aus V. 28, wo sie dem nach Gottes Bild Geschaffenen erst durch einen besonderen Segen Gottes zugesprochen wird. Was unter der Gottähnlichkeit näher zu verstehen sei, darüber spricht Vrf. sich nicht bestimmt aus. Aber zum voraus ist klar 1) dass ihm der ganze Vorzug des Menschen vor dem Thier darin zusammengefasst ist, 2) dass sie nach ihm sich durch Zeugung in der Menschheit forterbt (5, 1—3), und, wie die daraus abgeleitete Herrschaft über die Thiere, dem Menschen überhaupt zukommt (9, 3; wie Ps. 8, 6), nicht blos dem Menschen im Urzustand, also von ihm auch nicht in eine besondere sittl. Vollkommenheit des ersten Menschen gesetzt worden sein kann; 3) dass, weil nach der Lehre des Mosaismus Gott ein Geistwesen ist, das zwar in dieser u. jener Erscheinungsform sich vergegenwärtigen kann, aber ohne Gestalt u. darum auch durch keine sinnl. Gestalt abbildbar (Ex. 20, 4. Dt. 4, 12. 15 ff. Jes. 31, 3) ist, trotz des Ausdrucks *Bild* die Ähnlichkeit nicht zunächst u. vorzüglich in der äusseren Gestalt des Menschen gesucht werden darf. Ist das aber so, so kann der Vrf. den Menschen ein Abbild Gottes u. Gott ähnlich nur darum genannt haben, weil er in seiner geistigen Begabung, (Denkfähigkeit, Selbstbewusstsein, Willensfreiheit) u. seinem Sinn für das Ewige, Wahre u. Gute, göttliches Wesen u. göttl. Kräfte mitgetheilt bekommen hat, zwar nur abbildlich u. in abgeleiteter Weise, aber doch so, dass er durch diese seine göttl. Grundkräfte über alle anderen irdischen Wesen hervorragt u. sie zu beherrschen geeignet ist. Sofern dieses geistige Wesen auch seiner äussern Erscheinung den Adel u. die Würde (schöne Gestalt, aufrechte Stellung, gebietende Haltung, edle Bewegung, aus-

Digitized by Google

drucksvolle Geberde, geistigen Blick, *Kn.*) verleiht, welche ihn vor allen irdischen Geschöpfen auszeichnen, u. „vor welchen die Thiere scheu u. furchtsam weichen“ (9, 2. *Kn.*), ist seine leibl. Gestalt, der Ausdruck u. das Werkzeug seines Geistes, von seinem geistigen Wesen nicht zu trennen, u. soll gewiss auch nach dem Sinn des Vrf. aus dem Begriff der Ebenbildlichkeit nicht ausgeschlossen sein. Man kann das auch aus Cap. 5, 3 schliessen (*Kn.*), wo der Vrf. von dem Verhältniss des Sohnes zum Vater, das ja auch ein Verhältniss der leibl. Ähnlichkeit war, dieselben Ausdrücke gebraucht. Aber selbst dort kann die Ähnlichkeit damit nicht erschöpft sein, noch viel weniger gegenüber von Gott. — Übrigens kommt das Ebenbild mit diesem Ausdruck im AT. nur bei A vor (Ps. 8 spricht von derselben Sache mit andern Ausdrücken), u. alle späteren Erwähnungen desselben gehen auf ihn zurück. Gelehrte Deutungen des Begriffs findet man Sir. 17, 3ff. (vgl. Sap. 9, 2f.), u. Sap. 2, 23. Wie diese Stellen schreiben auch 1 Cor. 11, 7. Jac. 3, 9 das Ebenbild dem Menschen überhaupt zu; jedoch vertieft sich bei Paulus der Begriff zur Idee der sittlich-religiösen Vollkommenheit, u. spricht er darum von demselben als einem durch die Sünde verdorbenen, erst durch Christus wiederhergestellten u. wiederherzustellenden (Col. 3, 10; Eph. 4, 24); an diesen paulin. Sprachgebrauch schliesst sich die kirchl. Lehre darüber an, welche über diese grundlegenden Stellen des AT. weit hinausgeht. „Zeitig nahm man (s. S. 31) bei den Juden an der bibl. Vorstellung Anstoss u. liess den Menschen nur nach dem Bilde der Engel geschaffen sein, zB. LXX Syr. Chald. zu Ps. 8, 6; Saad. zu Gen. 9, 6; samar. Üb. zu Gen. 5, 1. 9, 6; Pers., Qimḥ. zu Gen. 5, 1; Raš. zu Gen. 1. Übrigens kommt jene Vorstellung auch im übrigen Alterthum vor. Der Mensch wurde nach Lucian de imag. 28 vom besten der Philosophen εἰκὼν θεοῦ genannt, nach Hermes bei Lact. inst. div. 2, 10 *ad imaginem Dei* gemacht, nach Ovid. met. 1, 83 *in effigiem moderantum cuncta Deorum* gebildet. Cicero de nat. deor. 1, 32 bezeichnet die Menschen als *similes Deorum* u. erinnert de leg. 1, 9, wie auch Juvenal 15, 142ff., an die aufrechte Gestalt, aber auch an das Geistige. Arat. phaenom. 5 nennt die Menschen ein Διὸς γένος, welches Paulus Act. 17, 28 zu einem θεοῦ γένος erweitert, u. die Pythagoreer lehrten eine συγγένειαν ἀνθρώπων πρὸς θεούς (Diog. Laert. 8, 1, 19), dachten aber dabei, wie auch andere, zB. die Platoniker, an die Seele als Ausfluss der Gottheit, während andere zugleich behaupteten, τὸ εἶδος αὐτὸ θεῷ ἐοικέναι (Philostr. vit. Apoll. 8, 7). Auch Phocyl. carm. 101 nennt den Geist εἰκὼν θεοῦ“ (*Kn.*). Es versteht sich jedoch, dass in der heidnischen, die Gottheit vermenschlichenden Denkweise alle diese Aussagen viel weniger zu bedeuten haben, als auf bibl. Standpunkt. — V. 27. Freudig gehoben berichtet der Vrf. die Schöpfung des Menschen mit dichterischem Anhauch in 3 rhythmischen Gliedern (*Ew.*). Glied b hebt aus Gl. a einen Punkt, das בְּצַלְמוֹ, als hochwichtig besonders heraus; c ergänzt a u. b in Beziehung auf die Zahl der Geschaffenen. In a u. b genügt es, vom Menschen im allgemeinen zu sprechen, daher אֹתוֹ; in c wird wegen der Zweiheit der Individuen אֹתָם gesagt. Die Deutung,

Digitized by Google

dass der Mensch zuerst als einer geschaffen u. *nachher* zu zweien *um*geschaffen worden sei, erlaubt schon der Ausdruck nicht; dass die Aussage des c besonders hingestellt ist, ist nur Folge des poet. Rhythmus. *ein Männlein u. Weiblein schuf er sie*] nicht: männlich u. weiblich schuf er sie, als wäre die Zahl der Paare hier unbestimmt gelassen, denn זָכָר u. נְקֵבָה sind nicht collect., u. dass der Vrf. nur ein Paar annahm, ist Cap. 5, 1ff. deutlich (anders *Tuch*[2] 24. 39). Die Frage, ob die Menschheit von einem oder mehreren Paaren abstamme, obwohl in der neueren Wissenschaft lebhaft erörtert (*Gabler* Urgesch. II, 2 S. 41; *Win.*[3] I. 20; *Zöckler* Theol. u. Naturwiss. II. 768ff.), aber noch nicht gelöst u. wissenschaftlich überhaupt kaum lösbar, lag als Streitfrage dem Alterthum gar nicht vor. Auch der Vrf. macht keinen Gegensatz gegen eine abweichende Ansicht (etwa durch Hervorhebung mit dem Zahlwort); obgleich er nur ein Paar annimmt (wie ausserbiblische Kosmogonien), zeigt er doch durch das collective אָדָם V. 26, dass ihm das Schwergewicht gar nicht auf diesen Punkt fällt. Was er betont, ist, dass Gott die Menschen in seinem Bilde (u. mit der Geschlechtsdifferenz, vgl. Matth. 19, 4) geschaffen hat, dass sie in ihrem Verhältniss zu Gott durch ihre gottebenbildliche Natur alle gleich sind. An der Anerkennung dieses Satzes ist die Religion selbst betheiligt. זָכָר וּנְקֵבָה] obwohl bei A, wo erwachsene Leute beiderlei Geschlechts in Rede stehen, auch אִישׁ וְאִשָּׁה vorkommt (Ex. 35, 29. 36, 6; besonders wenn ältere Vorlagen gebraucht sind Lev. 13, 29. 38. 20, 27. Num. 5, 6. 6, 2 cf. Dt. 17, 2), so bedient er sich doch, als ein an schärfere Begriffsbestimmungen gewöhnter Rechtskundiger, nicht blos bei Thieren, sondern auch bei Menschen überall da, wo es auf den Geschlechtsunterschied ohne Unterschied des Alters ankommt, für *mas* des Ausdrucks זָכָר (zB. Gen. 17, 10ff.; Ex. 12, 48. Lev. 6, 11. 22. 7, 6. 27, 3ff. Num. 1, 2ff.) wie auch andere (vorexilische) Schriftsteller Ex. 23, 17. 34, 23. Dt. 4, 16. 15, 19. 16, 16. 20, 13. Jud. 21, 11f. 1 Reg. 11, 15. Jer. 20, 15. 30, 6), u. für *femina* (wofür אִשָּׁה Lev. 18, 22. 20, 13, cfr. Jud. 21, 11f.) des נְקֵבָה (wie Jer. 31, 22. Dt. 4, 16). Durch das Arab. u. Assyr. erweist sich זָכָר als ein altsemit. Ausdruck, der nur im Aram. bald den speciellen Begriff *Widder* annahm, (über die Behauptung, זָכָר sei die jüngere Form für älteres זְכוּר, s. zu Ex. 23, 17); נְקֵבָה aber, von einer gut hebr. √, u. directer Gegensatz zu זָכָר, kann, obwohl sonst nur im Aram. erhalten, nicht erst in der verfeinernden, alles grob Sinnliche meidenden Sprechweise der jüngeren Zeit aufgekommen sein (gegen *Wlh.*, *Gsbr.*). — V. 28. Auch sie erhalten einen Schöpfungssegen, aber in u. mit diesem nicht blos die Kraft sich zu vermehren u. die Erde zu füllen (V. 22), sondern auch die Kraft, sich die Erde selbst u. ihre lebenden Wesen zu unterwerfen, wie Herren mit Eigenthumsrecht (Ps. 115, 16) darüber zu schalten u. sie ihren Zwecken dienstbar zu machen. Wohl nur zur Erhöhung der Feierlichkeit ist im hbr. Text das vollere וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים gesagt statt לֵאמֹר (V. 22), was die LXX ausdrücken. כִּבְשׁ] s. zu V. 26. הָרֹמֶשֶׂת] über Art. zu V. 21: die auf der Erde sich regenden Thiere für sämmtliche Landthiere. — V. 29f. Verordnung eines Grundgesetzes für die

Digitized by Google

Geschöpfe, sich anschliessend an das Heerscherrecht des Menschen u. dieses beschränkend, aber wegen seiner weiter greifenden Bedeutung als ein besonderes Gotteswort eingeführt. Es betrifft die Nahrung der Menschen u. Thiere. Den Menschen weist Gott die Samen tragenden Kräuter u. die Samenfrucht tragenden Bäume an, s. zu V. 11 (vgl. 2, 16. 3, 18). נָתַתִּי] *ich gebe hiemit*, „dedero", vgl. 9, 13. 15, 18. 17, 20. 23, 11. 13 (*Ges.* 106, 3). אֲשֶׁר־לוֹ־עֵשָׂב] V. 21. זֹרֵעַ זֶרַע] *Samen säend* oder *streuend*, wenn nicht dieses Qal, wie V. 11 f. das Hi., von זֶרַע erst denominirt ist (*Ew.* 122c). Dass es sich V. 11 f. um den erst zu bildenden, hier um den schon gebildeten d. h. reifen Samen handle (*Böttch.* NÄ. I, 9; *Del.*), ist wohl zu fein. Für die menschliche Nahrung kommen die Kräuter u. Bäume hauptsächlich wegen ihres Samens in Betracht. לְאָכְלָה] s. *Driver* 217 f. In V. 30 muss das נָתַתִּי von V. 29 noch fortwirken, u. לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה V. 29 parenthetisch genommen werden (nach *Ew. Del.*[4] wäre ein נָתַתִּי vor את־כל V. 30 ausgefallen). In der Aufzählung der Thiere fehlen nicht blos die דְּגֵי חַיָּם u. diese gewiss absichtlich, sondern auch (vgl. V. 24 f.) die בְּהֵמָה; schwerlich, weil das zahme Vieh, beim Menschen lebend, an dessen Nahrungsmitteln vielen Antheil hat (*Kn.*); vielmehr wird es in חַיַּת הָאָרֶץ (vgl. V. 28) inbegriffen sein (*Del.*). Diesen Thieren ist das *Grün des Krautes* angewiesen d. h. alles grüne Gras u. Kraut; יֶרֶק deutet an, dass עֵשֶׂב hier im weitesten Sinn (s. V. 11 u. vgl. 2, 5; Ex. 9, 25. 10, 15), also in weiterem als V. 29, genommen ist u. das Gras einschliessen soll; חָצִיר ist nicht gebraucht, weil es oben V. 11 f. nicht erwähnt war; wäre V. 11 f. עֵשֶׂב s. v. a. Gras überhaupt, so wäre dessen Erwähnung hier zu erwarten. — Diese Nahrungsanweisung ist nicht erschöpfend (Wasserthiere unberücksichtigt; Nahrungsmittel wie Milch u. Honig für die Menschen, Körner für Vögel u. Landthiere nicht erwähnt); es wird nur die V. 11 f. verzeichnete Gewächswelt unter die Lebewesen des Landes (u. der Luft) zum Gebrauch vertheilt, u. werden Kräuter u. Bäume, mit ihren Samen u. Früchten, den Menschen, Gras u. Krautesgrün den Thieren zugewiesen; es ist eine Unterscheidung in Bausch u. Bogen. Aber die Austheilung der Gewächswelt unter die Lebewesen ist nicht der einzige Gesichtspunct, unter dem die Stelle betrachtet sein will. Die Nichterwähnung der Fleischnahrung für den Menschen, dem doch das Herrschaftsrecht über die Thiere zugesprochen ist, führt im Zusammenhalt mit 9, 2 ff. auf einen tieferen Gedanken, dem der Vrf. Ausdruck geben will. Fleischnahrung kostet einem Thiere das Leben; solche Tödtung der Thiere für den eigenen Gebrauch aber, so geläufig sie in der jetzigen Weltordnung ist, ist nach A nicht ursprünglich gewesen u. der Schöpferordnung Gottes nicht gemäss; nicht Krieg u. Mordlust, sondern Frieden wollte der Schöpfer unter seinen Geschöpfen; der Bruch dieses Gottesfriedens in der Schöpfung tritt erst mit dem Sinken der Geschöpfe ein. Durch וַיְהִי־כֵן V. 30 gibt A (vgl. Gen. 6, 11 ff.) deutlich zu verstehen, dass er wirklich für die erste Zeit die Aufrechterhaltung dieses Gottesfriedens annahm. Demnach sollen V. 29 f. das göttl. Grundgesetz für das Leben der Geschöpfe, u. damit zugleich eine Charakteristik des Urstandes derselben, speciell der Menschheit geben; sie leisten also das-

Digitized by Google

selbe, was C mit seiner Erzählung vom Gottesgarten (Cap. 2f.) bezweckt (*Ew.* JB. II. 134ff.). Mit solchem Glauben an eine Urzeit paradiesischen Friedens stehen die bibl. Erzähler nicht allein (s. Cap. 2), aber auch zu der besonderen Fassung des Gedankens hier finden sich auswärts manche Parallelen. „Nach Plato de leg. 6 p. 782 u. Plut. symp. 8, 8, 3 enthielt man sich anfänglich des Fleischgenusses, weil man die Tödtung von Thieren als unrecht erachtete (Diog. Laert. 8, 1, 12; Porph. abst. 3, 26); ebenso lässt Ovid. met. 15, 96ff., fast. 4, 395ff. die Menschen im goldenen Zeitalter allein *fetus arboreos* u. *herbas*, noch kein Fleisch geniessen; Verg. Ge. 1, 130 lässt ursprünglich auch die reissenden Thiere von Vegetabilien leben" (*Kn.*). Über die persische Lehre s. *Spiegel* Er. AK. I. 455f. Die Möglichkeit solcher Lebensweise lässt sich, was den *Menschen* betrifft, nicht bezweifeln: wenn gleich seine Kauwerkzeuge u. Verdauungsorgane auch auf thierische Kost eingerichtet sind, so ist doch erfahrungsmässig durch viele Beispiele bis herab auf die Vegetarianer nachgewiesen, dass Fleischnahrung für ihn entbehrlich ist. Bei einfacher lebenden Völkern war u. ist der Fleischgenuss seltener, u. vielfach im Alterthum war das natürliche Grauen vor Blutvergiessen noch recht lebendig (Brahmanen, Buddhisten, Pythagoreer, Manichäer). Theils geschichtliche Erinnerungen an solche ältere Zustände u. Sitten, theils das natürl. Mitgefühl mit der leidenden Creatur u. die innere Stimme, dass Verfolgung u. Gewaltthat unter den Geschöpfen nicht der urspr. Wille des Schöpfers sein können, dienten der Anschauung, die der Vrf. ausdrückt, zur Stütze: wie die Dolmetscher der höheren Religion den Frieden unter den Menschen (zB. Jes. 2, 4. 9, 5f. Zach. 9, 10), bes. auch den Frieden zwischen der Menschen- u. Thierwelt (Hos. 2, 20; Jes. 11, 5—9. 65, 25) als das Zukunftsziel der Entwicklung hinstellen, so haben sie auch einen Urstand paradiesischen Friedens als ein entschwundenes Ideal an den Anfang der Dinge gesetzt. Viel schwieriger ist die Denkbarkeit eines solchen Urstandes bezüglich der Ernährung der *Thiere*. Eine Menge von Thierarten lebt auf Kosten anderer; das erscheint als durch die Construction ihrer Organe u. Leiber ihnen so vorgezeichnet, u. der paläontologische Erfund erweist solche Organisation derselben als urälteste, dem Dasein des Menschen schon vorausgehende; in Anbetracht der übergrossen Fruchtbarkeit u. Vermehrung gewisser Thierclassen stellt sich jene ihre Verwendung zur Erhaltung anderer sogar als ein Werk schöpferischer Weisheit dar. Derartige Schwierigkeiten sind aber dem Vrf. noch nicht zum Bewusstsein gekommen, geschweige dass er sie (Gen. 6, 11ff.) mit einer späteren Veränderung der urspr. Organisation der Thiere gelöst hätte. Er hat einfach, unter Voraussetzung der Identität ihrer leibl. Organisation, bei einigen Thierarten die Möglichkeit einer einst friedlicheren Lebensweise u. einer nachherigen Verwilderung angenommen. — V. 31. Nach Abschluss des Sechstagewerks erfolgt das göttl. Billigungsurtheil, diesmal über die Gesammtheit aller Werke, auf מְאֹד טוֹב lautend, weil eben durch den Zusammenhang der einzelnen Theile mit einander u. ihr zweckvolles Sichentsprechen ihre Trefflichkeit um so heller hervor-

Digitized by Google

leuchtet. הַשִּׁשִּׁי] nicht, wie bisher, *ein*, sondern *der*, als wollte Vrf. damit sagen: *der* sechste u. damit letzte der 6 Tage. Dass nur ששי, nicht יום den Artikel hat (1, 21. 28 gehören nicht hieher), ist nicht Zeichen jungen Sprachgebrauchs (*Wl.* I. 402); denn diese Redeweise (*Ges.* 126, 5 A. 1) findet sich in A nur bei יוֹם (2, 3. Ex. 12, 15) so wie in anderen Schriften (Ex. 20, 10. Dt. 5, 14. Lev. 19, 6. 22, 27), wogegen bei allen anderen Substantiven A immer den Artikel schreibt (Gen. 8, 5. Ex. 28, 10. 18ff. 39, 11ff. 26, 9. 29, 19. 39. 41. Lev. 8, 22. Num. 28, 4. 8 u. s.), also noch keineswegs zum Sprachgebrauch von מַמְלָכָה הַמַּמְלָכוֹת (vgl. Gen. 41, 26. Jud. 6, 25. 1 Sam. 12, 23. Jer. 17, 2. 38, 14 u. ö.) vorgerückt ist (s. auch *Driv.* 229f.). — Cap. 2, 1—3. Den siebenten Tag bestimmt Gott, da er an demselben von seinem Schaffen ruhte, zu einem hl. Ruhetag. — V. 1. צְבָאָם] Suff. geht auf השׁ' וחוא zugleich. Vom Heer des Himmels ist im AT. oft die Rede; meist wird damit das Sternenheer bezeichnet, doch auch die Engelscharen (1 Reg. 22, 19, vgl. Jos. 5, 14f.); Heere Gottes sind auch alle die elementaren Kräfte des Himmels, wie Winde, Blitze u. s. w. (zB. Ps. 103, 21). „Heer der Erde", sonst nicht gewöhnlich u. hier durch „Heer des Himmels" veranlasst, bezeichnet dasselbe, was sonst מְלֹא הָאָרֶץ, vgl. Jes. 34, 2 u. die Umschreibung Neh. 9, 6. Alle Wesen Himmels u. der Erde, auch die in Cap. 1 nicht ausdrücklich erwähnten, werden hier zusammengefasst. — V. 2. *Und Gott endigte am 7. Tage seine Arbeit*] die leichtere Lesart חַשִּׁבִיעִי für (*Sam.* LXX *Peš. Jubil., Bereš. rab.* c. 9, vgl. *Hieron.* qu.), von *Houbig. Ilg. Pott Olsh. Bud.* vorgezogen, ist ohne Zweifel Correctur; aus ששי hätte שביעי höchstens durch Schreibfehler werden können. Die Schwierigkeit des חשביעי lässt sich aber nicht dadurch beseitigen, dass man וַיְכַל als Plsqp. (*Calv. Drus. Eichh. Gabl. Ros.*) fasst, was gegen die Grammatik verstösst. Vielmehr muss man annehmen, dass im Sinn des Vrf. (anders als in V. 1) כָּלָה nicht *fertigmachen*, sondern (Num. 17, 25) *ein Ende machen* einer Sache, oder *aufhören mit* (etwa wie כָּלָה seq. מִן Ex. 34, 33, Lev. 16, 20. 1 Sam. 10, 13 oder חִשְׁבִּית Ex. 12, 15) besagt (*Vat. Tuch, Kn.*), u. zugleich die Ruhe Gottes als die eigentliche Vollendung des Schöpfungswerks gedacht ist (*Raš. Del. Ke.*). Die Streichung des V. 2b u. 3b als späterer Zuthat (*Wl.*, s. oben S. 16), wornach als Aussage des Vrf. sich ergäbe, Gott habe am 7. Tage erst sein letztes Werk (den Menschen) gemacht, ist ein Gewaltstreich, beseitigt auch nicht den Widerspruch, dass der 7. Tag hl. Tag (3a) sein soll, u. muthet dem Vrf. einen Gedanken zu, den niemals ein Jude (zumal nach der Zeit des Dt.) gedacht haben kann. *u. Gott ruhte am 7. Tag von aller seiner Arbeit, die er verrichtet hatte*] man muss unter Ruhe nicht das verstehen, was man in der Dogmatik die erhaltende Thätigkeit Gottes nennt, denn diese fasst das AT. sonst nicht als Ruhe, vielmehr als fortgesetztes Schaffen, als stetiges Tragen der Welt durch Gottes allmächtige Kraft (s. auch Joh. 5, 17) auf. Hätte Vrf. es so gemeint, so hätte er einfach gesagt: „Gott ruhte von seiner Arbeit", nicht: „ruhte am 7. Tage von s. A.", der doch unmöglich als ein in infinitum sich erstreckender gedacht werden kann. Vielmehr liegt dem

Digitized by Google

Vrf. der Ruhetag zwischen den Tagen der urschöpferischen Arbeit u. der Zeit der erhaltenden Thätigkeit, ist der Durchgangspunkt von der einen zur andern. Der Wechsel von Arbeit u. Ruhe, von Aussichheraustreten u. Sichinsichzurückziehen ist damit in Gott selbst verlegt (vgl. Ex. 31, 17 den noch sinnlicheren Ausdruck). So menschenartig das klingt, so hat diese Anschauung doch ihr Recht, sofern wenn man einmal den Zeitbegriff auf das göttl. Thun anwendet u. von einem Abschluss der Schöpfung spricht, es einen Zeitmoment gegeben haben muss, in welchem Gott mit Selbstbefriedigung auf die vollbrachte Schöpfung zurückblicken konnte u. *ruhte*, nicht überhaupt, sondern *von seiner Schöpferarbeit.* Dass diese Zeit gerade als ein Tag bestimmt ist, ist die nothwendige Folge der Übertragung des Wochencyclus auf das göttl. Thun. — V. 3. *Gott segnete den 7. Tag u. heiligte ihn*] näml. nicht etwa späterhin zu Mose's Zeit, sondern eben damals am 7. Tag; auch nicht so, dass er schon damals den Menschen ein Gebot seiner Heilighaltung gegeben hätte, denn den Israeliten wird das Gebot darüber erst unter Mose gegeben (Ex. 20, 9. 31, 12ff. 35, 1ff. 16, 22ff.), u. von vormosaischer Sabbathsbeobachtung derselben ist nichts bekannt; auch von einer Feier durch die Engel im Himmel (Jubil. c. 2) sagt Vrf. nichts. Sondern die Meinung ist: Gott legte damals einen besonderen *Segen* auf diesen Tag, machte, dass wohlthätige Folgen sich an seine Feier knüpfen, u. heiligte ihn d. h. machte ihn zu einem heiligen, den gemeinen Tagen entnommenen u. Gott geweihten Tag, der eine besondere Beziehung auf den hl. Gott hat (vgl. Jes. 58, 13). Aber bemerkt wird das vom Vrf. allerdings schon mit Beziehung auf die Einsetzung der Sabbathfeier unter Mose (Ex. 31, 17. 20, 11). Zur Sache s. Ex. 20, 10f. לַעֲשׂוֹת] בָּרָא da nicht בָּרָא מְלָאכָה, sondern עָשָׂה מְלָאכָה Sprachgebrauch war, zugleich aber das Machen des Werks als ein schöpferisches bezeichnet werden sollte, so war diese Zusammensetzung (*Ew.* 285a) von selbst gegeben: *welches verrichtend er geschaffen hatte;* „thätig seiend" (*Kn.*) bedeutet לַעֲשׂוֹת nicht. — Die Formel ויחי ערב וגי fehlt, nicht etwa weil dieser Tag als dies sine vespera, als ein endloser bezeichnet werden soll (*Del.* nach August. Conf. a. E.), wodurch er seinen Charakter als Typus des menschl. Sabbaths verlöre, sondern weil die Erzählung zu Ende ist, nicht mehr zu einem weiteren Tag hinübergeleitet wird, auch seine Bezeichnung als 7. Tag schon (V. 2) vorausgenommen ist. Ohnedem würde, da der Sabbath von Abend zu Abend gerechnet wird, obige Formel nicht wohl passen. — V. 4a. Unterschrift zu diesem, nicht Überschrift zum 2. Stück, wie gemäss der Paraschen- u. Vers-Eintheilung manche (*Hgst. Bmg. Kur. Hofm. Ke.* a.), auch kritische Ausleger (*Tuch, deW. Hupf.*) annahmen. Nämlich תּוֹלְדוֹת] nur im Pl. st. c. vorkommend, der Bildung nach einem arabischen تَوْلَدَ entsprechend, bedeutet eig. *Zeugung*, aber nicht als n. act., sondern (wie auch der stehende Pl. zeigt) als Gegenstandswort *Erzeugtes* (wie das etwas anders gebildete Geez-Wort *tauledd*e, *tevledd*e, *tuledd*e, Pl. *tevleddt*), somit im gewöhnl. Sprachgebrauch als Pl. st. c., vor einem Personennamen, *Zeugungen* d. h.

Digitized by Google

Geschlechter, Geschlechtsfolge, u. dann in Überschriften leicht auch *Geschlechtsgeschichte*, Geschichte des von jemand abstammenden Geschlechts (6, 9. 25, 19. 37, 2), bei den LXX *γένεσις, γενέσεις, βίβλος γενέσεως*. Vor einen Sachnamen gestellt, wie hier, kann das Wort nur im uneigentlichen Sinn (Şeph. 2, 2. Ij. 38, 28 f. Jes. 55, 10) gebraucht sein s. v. a. *Hervorbringungen*, die von (auf) Himmel und Erde, bei deren Schöpfung (בְּ wie V. 1), hervorgebrachten Dinge, Wesen u. s. w. Zu der Vermuthung (*Lag.* Or. II. 38 ff.), dass Sing. תולדת in der Bedeutung *Herkunft* (wie im Targ. der Ketubim) zu lesen u. der ganze Halbvers eine junge Interpolation sei, ist keine Nöthigung. Eine Formel dieses Inhalts passt nun aber offenbar besser zu 1, 1—2, 3 als zu dem 2. Stück Cap. 2, 4ff., welches, wenigstens nach seinem jetzigen Bestand, nur Fragmente einer Schöpfungsgeschichte, in der Hauptsache vielmehr etwas ganz anderes enthält. Das „was mit Himmel u. Erde nach ihrer Schöpfung weiter geworden ist" (*Ke.*), wird niemand תּוֹלְדוֹת חַשָּׁ֫מַיִם וְהָאָ֫רֶץ nennen; auch erzählt 2, 4 ff. gar nicht, was mit H. u. E. weiter geworden ist, sondern wie der Mensch geworden ist u. was mit ihm wurde. Es kommt dazu, dass die Formel überall im Pent. (auch Gen. 10, 1) auf A, nicht auf C, dem das 2. Stück angehört, zurückgeht, sowie dass bei C nicht בָּרָא, sondern עָשָׂה u. יָצַר der gewöhnliche Ausdruck ist. Gehört aber die Formel nach Styl u. Sinn zum 1. Stück, dann kann sie nur Unterschrift zu diesem sein (*Stäh. Ew. Del. Hölem.*). Nun kommt aber sonst bei A die Formel nur als Überschrift vor; als Unterschrift würde sie in der Schrift des A unmittelbar mit der Überschrift 5, 1 zusammengestossen sein (*Schrad.* 39). Darum ist anzunehmen (*Ilg. Pott, Schu. Kn. Schr.* a.), dass 2, 4a im Buch des A Überschrift zu Cap. 1 war u. erst von R zur Unterschrift gemacht ist, um durch sie das 1. Stück vom 2. zu trennen (*Schr.*) oder es mit demselben zu verbinden (*Kn.*) u. den Schein zu vermeiden, als sollte sie Überschrift zum ganzen Pent. sein (*Del. Nöld.*). Dass die Formel als Überschrift vor 1, 1 unpassend sei, könnte man nur dann behaupten, wenn 1, 1 selbst Überschrift wäre (was er nicht ist). Aber nach dem oben S. 17 Gesagten, ist überhaupt wahrscheinlicher, dass erst R nach Wegnahme jener Überschrift dem 1, 1 seine jetzige Fassung gab. Zu dieser Vermuthung gibt Anlass die Minuskel ה in בהבראם, welche doch urspr. kritische Bedeutung gehabt haben wird (*Tuch*); der Text von 1, 1 hätte dann bei A gelautet אֵלֶּה תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּבָרְאָם אֱלֹהִים (vgl. den ähnlichen Bau von 5, 1). — Auf keinen Fall aber gehört V. 4b noch zu dieser Unterschrift (*Ew. Del. Hupf.* a.), sondern 4b ist der Beginn des 2. Stücks (*Kn. Buns. Schr. Nöld.*). Denn die Worte 4b wären neben בְּהִבָּרְאָם ganz überflüssig. Sodann beginnt hier schon der Sprachgebrauch des 2. St.: עָשׂוֹת für בָּרֹא, u. יי׳ אֱלֹהִים für אֱלֹהִים; statt אֶרֶץ וְשָׁמַיִם (Ps. 148, 13) hat A immer שָׁמַיִם וְאָרֶץ. Endlich auch בְּיוֹם = *als* (auch 2, 17. 3, 5) wäre im Munde dessen, welcher eben von der Schöpfung in 6 Tagen berichtet hat, ungeschickt gewählt, während es 5, 1 seinen guten Sinn hat (*Schr.*).

Digitized by Google

2. Die Schöpfung des Menschen, sein Urzustand und Fall. Cap. 2, 4b—3, 24; aus C.

1. Dass diese Capitel ein zusammenhängendes Stück bilden, leuchtet sofort ein. Der Mensch im Gottesgarten Cp. 2 wird daraus vertrieben Cp. 3; das Verbot des Erkenntnissbaums Cp. 2 wird Cp. 3 vom Menschen übertreten; der Lebensbaum, 2, 9 flüchtig erwähnt, wird 3, 22. 24 nach seiner vollen Bestimmung erklärt; die Verurtheilung zu schwerer Feldarbeit 3, 17—19 ist der Gegensatz zu dem 2, 15f. beschriebenen leichteren Loos; 3, 19. 23 weist auf 2, 7 zurück; 2, 25 bereitet auf 3, 7. 10f. 21 vor. Dazu kommt die Gleichheit der Darstellungsweise u. Sprache (wovon nachher), besonders auch der Doppelname Jahve-Elohim in beiden Capiteln. Ebenso sicher ist aber, dass hier ein anderer Erzähler als im 1. Stück berichtet. a) Das 1. Stück gibt ein vollständiges Bild der Schöpfung der Welt. Hier dagegen hebt die Erzählung neu an, geht zurück bis zu der Zeit, da noch nicht Pflanzen, Thiere, Menschen waren, u. berichtet ihre Erschaffung. Allerdings handelt es sich in ihr hauptsächlich um den Menschen; um die Schöpfung der andern Wesen nur so weit, als sie mit dem Menschen in Beziehung stehen. Deshalb hat man gemeint, es solle hier nur das vorige Stück ergänzt, einiges von dem dort Gesagten ausführlicher u. von andern Gesichtspunkten aus dargelegt werden. Aber in Wahrheit ergänzt das zweite das erste nicht blos, sondern weicht auch von ihm ab. Der Mensch erscheint hier nicht blos dem Werth, sondern auch der Zeit nach als das erste Geschöpf: die Thiere werden erst für ihn geschaffen, ja auch die Pflanzenwelt scheint vor ihm noch nicht da zu sein 2, 5—7; es ist also eine andere Ordnung in der Erschaffung der Wesen (s. 2, 19). Abweichend ist auch die Bemerkung über die Trockenheit der Erde vor der Hervorbringung der Pflanzen (2, 5), über die früheste Ernährungsweise des Menschen (2, 16 u. 3, 18) u. über die Schöpfung des Weibes (2, 21ff.); ebenso ist hier der Urzustand des Menschen anders beschrieben als 1, 29f. Das sind freilich nur Abweichungen in untergeordneten Dingen, während in der Hauptsache, über das Wesen des Menschen u. sein Verhältniss zum Schöpfer u. zur Natur wesentliche Übereinstimmung sich zeigt. Aber auch in nebensächlichen Dingen wird derselbe Erzähler sich so nicht widersprechen, u. beweisen vielmehr die Abweichungen für einen andern Erzähler. Die vielen Versuche, unter Voraussetzung der Einheit des Verfassers, beide Berichte zu vereinigen (*Hasse* Entdeckungen I. 85ff.; *Rinck* Einh. der mos. Schöpf.Berichte 1822; *Rosenm.* Schol. I. 92; *Ewald* Comp. der Gen. S. 192; *Ranke* Untersuch. üb. d. Pent. I. 164ff.; *Kurtz* Beiträge zur Verth. der Einh. des Pent. 1844; *Hölemann* Einh. der beiden Schöpf.Berichte 1862 a.; s. *Tuch*) beruhen auf unzulässiger Exegese (s. zu den St.). Nicht einmal, dass der 2. Erzähler den ersten voraussetze u. nur ergänzen wolle (*Tuch*, *Del.*[4] a.), ist zuzugeben: ein Ergänzer hätte sein Neues in die Ordnung des Sechstagewerks eingefügt, aber nicht dem 1. Bericht Widersprechendes be-

Digitized by Google

richtet, ohne zu erklären, wie sich das reime (*Hupf.* 125). Auch würden in diesem Fall ausdrückliche oder stillschweigende Rückbeziehungen auf das 1. Stück erwartet; solche zeigen sich aber nirgends, ausser in יי' אֱלֹהִים (worüber nachher). b) Auch die Darstellungsweise u. Sprache weist auf einen andern Erzähler hin. Statt der trockenen, nur die Hauptsachen hervorhebenden Art des 1. Stücks tritt hier eine lebendigere Erzählungsweise ein, farbigere Schilderung mit Eingehen auf die Nebenumstände u. ursächlichen Zusammenhänge, reicherer u. tieferer Ideengehalt, sammt einer höchst naiven Weise, von Gott zu reden: „Gott *bildet* Menschen u. Thiere, *haucht* jenem Leben in die Nase (2, 7. 19), *nimmt* eine Rippe aus seinem Leibe u. *verschliesst* die Öffnung (2, 21), *baut* die Rippe zu einem Weibe (2, 22), *pflanzt* den Garten (2, 8), *nimmt* den Menschen u. *lässt* ihn darin *nieder* (2, 15), *bringt* die Thiere zum Menschen (2, 19. 22), *ergeht* sich in der Kühle des Abends (3, 8), spricht wie *eifersüchtig* auf den Menschen (3, 22)", *Kn.* Für das göttl. Schaffen ist nicht בָּרָא, sondern עָשָׂה oder יָצַר gebraucht; für die Thiere nicht חַיַּת הָאָרֶץ, sondern חַיַּת הַשָּׂדֶה 2, 19 f. 3, 1. 14, wie auch שִׂיחַ הַשָּׂדֶה 2, 5, עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה 2, 6. 3, 18. Andere dem Vrf. sonst beliebte, bei A nicht gewöhnliche Ausdrücke sind zB. חִפְּעַם 2, 23 (18, 32. 29, 34 f. 30, 20. 46, 30), בַּעֲבוּר 3, 17, לְבַלְתִּי 3, 11, מַה זֹּאת 3, 13, עִצָּבוֹן 3, 15. 17, גֵּרַשׁ 3, 24, שָׁמַע לְקוֹל 3, 17, חָרְבָּה חָרְבָּה 3, 16. Besonders wichtig ist der durchherrschende Gottesname יהוה, welchen A bis Ex. 6, 2 nie, wohl aber C durchweg gebraucht. Freilich erscheint hier nicht (wie sonst bei C) Jahve für sich, sondern immer (in LXX 2, 5. 7—9. 21 f. 3, 22 blos אלהים) in der Zusammensetzung יְהוָה אֱלֹהִים, welche sonst im Hexateuch nur Ex. 9, 30 vorkommt. Aber diese Erweiterung des יי' durch אלהים ist wahrscheinlich erst durch R geschehen. Ein zureichender Grund, warum C selbst hier יי' א' geschrieben hätte, lässt sich nicht einsehen. Denn dass der Name יי' א', weil voller, zugleich heiliger u. darum dem Paradies zugeeignet sei (*Hupf.* 124 f.), oder dass für den paradiesischen Zustand Elohim u. Jahve noch zusammengefallen, u. erst für die gefallene Menschheit aus einander getreten seien (*FWSchultz* 379), beruht auf unklaren Vorstellungen; die Annahme, dass durch die Hinzufügung des יי' zu א' die (schon im Paradies beginnende) Heilsthätigkeit Gottes angedeutet werden soll (*Ke.*[3] 50), wird durch andere Stücke der Gen., wo in gleichem Fall eben nur א', ohne יי' steht, widerlegt. Ein Anlass, durch das beigesetzte א' nachdrücklich hervorzuheben, dass Jahve wirklich u. in Wahrheit Gott sei (vgl. 1 Sam. 6, 20. 7, 22. 25), lag für C nicht vor. Wohl aber hatte R, der das 1. u. 2. Stück in diese Verbindung brachte, Grund, יי' א' zu schreiben. Wenn auf das 1. Stück mit Elohim ein Stück mit Jahve folgte, so musste jeder Leser anstossen u. eine besondere Absicht dahinter suchen, die doch nicht da war. Diesem Anstoss beugt die Zusammensetzung vor, indem sie anzeigt, dass Jahve hier mit dem zuvor genannten Elohim derselbe sei (*Tuch, Kn. Del., Kuen.* O.[2] 313). Zwar hätte für diesen Zweck die Namensverbindung in den Paar ersten Versen zur Noth genügt, aber durch Beschränkung des Doppelnamens auf den Anfang des Stücks wäre

Digitized by Google

dessen einheitlicher Charakter geschädigt worden. Für die folgenden Jahve-Stücke war eine solche Zusammensetzung nicht mehr nöthig, obwohl die LXX κύριος ὁ θεός noch bis Cap. 9 fortsetzen, meist in den Stücken des C für יי, einigemal auch in denen des A für אלהים. — Wie R יי א zu יי hinzugesetzt hat, so hat er wahrscheinlich aus dem Schöpfungsbericht einiges weggelassen (s. zu 2, 5f.) u. dagegen 3, 20 eingeschaltet. Wahrscheinlich ist auch 2, 10—15 erst ein nachträglicher Zusatz (s. d.). — Dass das ganze Stück einem andern Vrf. als C angehöre, behauptet *Reuss* Gesch. des AT. § 218, wegen des Doppelnamens יי א (worüber oben) u. weil die Stellung des Stücks an seinem jetzigen Platz auf einem Missverständniss beruhe (worüber S. 43). Andererseits meint *Budde* (233f.), dass Cp. 2f. aus zweierlei Darstellungen der Paradies- u. Sündenfallgeschichte, von denen eine (J^1) Gott Jahve, die andere (J^2) Elohim nannte u. den in der ersten fehlenden Lebensbaum eingefügt enthielt, zusammengesetzt, u. יי אלהים daher zu erklären sei. Aber zum Erweis eines J^2, der Elohim schrieb, reicht 4,25 schwerlich hin, u. für die Annahme einer Zusammenschmelzung des Stücks aus zweierlei *schriftlichen* Vorlagen fehlen zureichende Gründe.

2. Wie von einem andern Vrf. geschrieben, so ist das Stück auch seinem Inhalt u. Zweck nach sehr verschieden vom ersten. Zwar handelt es in seiner 1. Hälfte (C. 2) auch von der Schöpfung, wenigstens der organischen Wesen, u. man nennt sie darum wohl auch die 2. Schöpfungsgeschichte, oder besser, weil der Mensch im Mittelpunkt derselben steht, die Menschenschöpfungsgeschichte. Aber diese 1. Hälfte hat doch schon ihr Absehen auf die zweite (C. 3), auf die Erzählung vom Falle des Menschen u. seinen Folgen. Um die Bedeutung dieses Falles zu zeigen, musste der Vrf. zuvor den urspr. Zustand des Menschen beschreiben, u., weil er einen anderweitigen Bericht darüber nicht voraussetzen konnte (s. nr. 1), wenigstens soweit sich auf die Schöpfung einlassen, als es für die Erklärung der Stellung des urspr. Menschen zur Natur u. zum Schöpfer erforderlich war. So ergaben sich die beiden Hälften seiner Darstellung von selbst. Dass er auch Dinge berücksichtigt, welche zu der Hauptsache keine nothwendige Beziehung haben (wie die Ehe, die Ursprünge der Sprache u. der Bekleidung), befremdet nicht, weil diese Dinge doch in den Kreis der urspr. Verhältnisse des Menschen gehören, u. entspricht ganz dem freien u. weiten Umblick, den der Vrf. auch sonst überall liebt. Sein eigentliches Ziel behält er doch unverrückt im Auge, näml. die Erklärung des Falles des Menschen. — Anscheinend gibt er blos eine Erzählung, aber man sieht leicht, dass das nicht eine Erzählung gewöhnlicher Art sein kann. Denn sie gibt Antwort auf gewisse schwere Fragen, welche denkende Menschen von jeher sich gestellt haben u. immer wieder stellen werden, u. bekundet sich eben damit als aus Nachdenken über diese Fragen entsprungen. Einen eigentlich geschichtlichen Bericht über den Gegenstand, den sie betrifft, kann man gar nicht erwarten. Die gesch. Erinnerungen der Menschheit reichen nicht einmal bis in die Anfänge der Völkerbildungen zurück, geschweige denn bis auf die

Digitized by Google

der ersten Menschen; wichtige, für die Menschen einflussreiche äussere Ereignisse sind vergessen, u. da sollte ein so rein geistiger Vorgang, wie der hier in Rede stehende, gedächtnissmässig überliefert sein? Auch wäre die Wahrheit dieser Erzählung übel verbürgt, wenn sie, wie die jeder andern Geschichte, nur auf die Zuverlässigkeit einer äusseren Überlieferungskette gegründet werden müsste. Man wird also in des Vrf. Erzählung etwas mehr sehen müssen als eine gewöhnliche Geschichte. Gibt es doch noch ganz andere Gewissheiten als die durch sinnliche Wahrnehmung oder Hörensagen vermittelten. Dem Geiste des Menschen, sobald er eine gewisse Reife erlangt hat, wohnt ein unabweisliches Bedürfniss inne, über die von der Erfahrung nicht aufgehellten Räume u. Dinge, u. so auch über die Anfänge u. Urgeschichte seines Geschlechtes sich Gedanken zu machen, u. diese Gedanken, weil sie vergangene Dinge betreffen, nehmen die Gestalt von Erzählungen an, u. pflanzen sich, mitgetheilt, in Erzählungsform fort. Bei allen alten Culturvölkern finden sich Erzählungen über die Anfänge der Menschheit. Auch die unsere hier ist nicht anders zu verstehen; auch sie ruht ihrem Grunde nach auf Gedanken, welche sich der denkende Geist des hebr. Volkes oder seiner Weisen über diese Urdinge gemacht hat. Insofern steht sie auf gleicher Linie mit den entsprechenden ‚Mythen' der alten Völker (s. Nr. 4). Und doch ist zwischen ihr u. ihnen ein wesentlicher Unterschied. Bei solchen über die gemeine Erfahrung hinausgreifenden Erzählungen kommt alles auf die Gründe u. Voraussetzungen an, auf denen sie entworfen sind. Wo Gott seinem wahren Wesen nach erkannt ist, da kann u. muss man sich auch über das urspr. Wesen des Menschen richtige Gedanken machen; auf dem festen Grunde jener Erkenntniss erbauen sich nicht blosse sinnreiche Mythen, sondern Wahrheiten, die dem Glauben sich bewähren u. an den Glauben sich wenden. Glaubenswahrheiten in Form einer Erzählung sind es, die der Vrf. hier darreicht, u. auf den Gedankengehalt der Erzählung kommt es zumeist an, nicht auf die Äusserlichkeiten der Verhältnisse u. Vorgänge. Nur weil u. soweit diese Gedanken ihre innere Nothwendigkeit u. Wahrheit haben, ist auch die Geschichte wahr, nicht umgekehrt. Im Sinn einer gewöhnlichen Geschichte ist die Erzählung sonst im AT. noch nirgends verwendet, auch Hos. 6, 7 u. Ij. 31, 33 nicht. — Dass aber der Vrf. blos missverständlich eine psychologisch-ethische Mythe über einen täglich sich wiederholenden Vorgang, näml. über den Übergang des Menschen aus der glücklichen Unwissenheit des Kindes in das Stadium des sittl. Bewusstseins u. der Freiheit, u. den damit verbundenen Verlust des kindlichen Glückes zu einer Erzählung umgebildet, u. an den Anfang des Werkes gestellt habe (*Reuss*), widerlegt sich schon dadurch, dass wenn man die angebliche Mythe von allen Beziehungen auf den Urmenschen, die erste Schöpfung u. das Paradies, womit sie jetzt verwoben ist, loslöste, nichts überhaupt der Rede werthes übrig bliebe.

3. Geht man auf den Gedankenzusammenhang der Erzählung ein, so ergibt sich als Ausgangspunkt die räthselhafte Thatsache, dass der Mensch, obwohl Gott-verwandt, das Höchste zu erstreben fähig u. in

Digitized by Google

Beherrschung u. Durchdringung aller Dinge ausser ihm immer weiter fortschreitend, doch unzähligen Leiden, Übeln u. Beschwerden unterworfen ist, dass er namentlich, obwohl mit unaustilgbarer Sehnsucht nach einem dauernden Glück erfüllt, doch dieses Gut niemals erreicht, vielmehr wie die andern irdischen Wesen dem Sterben u. Vergehen anheimfällt. Der Widerspruch, der darin liegt, hat von jeher die Menschen zu der Ahnung geführt, dass das nicht ursprünglich so gewesen sein könne. Leicht zu bemerken war auch, dass jene Übel im Laufe der Geschichte eher zu- als abnehmen, u. die Menschen in einfacheren Verhältnissen noch glücklicher seien. Von da aus hat sich insgemein bei den Völkern der Glaube an eine bessere Vorzeit der Menschheit gebildet, bei verschiedenen je nach ihrem Genius verschieden ausgemalt. In der mosaischen Religion kamen aber neue Erkenntnisse hinzu, um solchen Ahnungen einen festeren Grund zu geben. Die eine ist die Erkenntniss des einen, guten u. heiligen Gottes, der alles u. so auch den Menschen nur gut geschaffen haben kann; von diesem Grund aus hat auch A (S. 35f.) einen ursprünglich besseren Zustand der Menschheit gedacht, in welchen erst allmählig das Verderben Eingang fand (Gen. 6, 11f.). Die andere ist die Auffassung der Übel des Lebens als der Folgen u. Strafen der menschl. Sünde, eine Auffassung, die als mehr oder minder klares Gefühl durch die Völker überhaupt geht, aber bei den Israeliten eine Grundsäule ihres ganzen Religionssystems bildet. Bei diesem Zusammenhang von Sünde u. Übel hören die Plagen der Menschen auf, verwunderlich zu sein (Ij. 5, 6f.) u. ist das schwere Räthsel scheinbar befriedigend gelöst, aber doch nur, um sofort einer neuen Frage Platz zu machen. Denn wenn die Übel allgemein sind, weil auch die Sünde allgemein ist, so fragt sich eben wieder, wie dieses letztere möglich geworden ist. Gemeinhin beruhigte man sich ohne Zweifel bei der Antwort, dass das Fehlen (Sündigen) von der Schwäche oder irdischen, fleischlichen Natur des Menschen unzertrennlich sei (Ps. 103, 14. Ij. 4, 17ff. 25, 4ff.). Für den tiefer Dringenden aber lag dann die Schwierigkeit vor, dass mit dieser natürlichen Unvollkommenheit des Menschen die Güte Gottes, der alles gut geschaffen hat (1, 31. Qoh. 7, 29) u. die hohe sittliche Aufgabe, welche die Religion an den Menschen stellt (Lev. 19, 2. Ex. 20, 20), nicht wohl vereinbar ist. Auch legt sich dem über diese Dinge Nachdenkenden die Beobachtung nahe, dass jeder Mensch der geschichtl. Erfahrung in Kreisen geboren wird, die von der Sünde schon inficirt sind, u. von seinen frühesten Anfängen an (Gen. 8, 21; Ps. 51, 7. Ij. 14, 4) den Einflüssen des in der Menschheit ausgebildeten Bösen ausgesetzt, auch im Kampf mit den Übeln des Lebens seiner verführenden Macht um so leichter zugänglich ist. Es ist da ein ununterbrochener Zusammenhang schlimmer Einwirkungen rückwärts von Geschlecht zu Geschlecht. Will man also den Ursprung der Sünde u. des ihr folgenden Verderbens, eben damit aber das eigentliche Wesen derselben in seiner Reinheit erkennen, so muss man doch bis zum Anfang der ganzen Entwicklung zurückgehen. Auf dieser Erwägung, nicht auf Missverstand, beruht es, wenn unsere Erzählung die Entstehung der Sünde

Digitized by Google

u. ihrer Folgen schon beim ersten Menschen ansetzt. Wenn bei A die bessere Urzeit sich während des ersten Zeitalters hindehnt, das schliesslich eindringende Verderben aber seinen Gründen nach nicht erklärt wird, so geht C noch weiter zurück, u. lässt die grosse Veränderung schon beim Urmenschen, bald nach seinen Anfängen eintreten. Zwar liegt nun diese Veränderung jenseits aller geschichtl. Kunde, aber der Vrf. erzählt auch kaum mehr darüber, als was aus dem Wesen der Sache selbst u. aus der sich immer wiederholenden Erfahrung folgt, u. verleiht damit seiner Zeichnung den Reiz grösster Einfachheit. Freilich konnte er für seine Beschreibung des Vorgangs des äusseren Beiwerks nicht entbehren. Aber gerade hiefür kamen ihm die in seinem Volk wohl schon vordem heimischen, aus dem Osten stammenden (s. Nr. 4) Sagen von einem Göttersitz u. einem mit allen göttlichen Gütern angefüllten Wunderland entgegen. An sie knüpfte er an, oder vielmehr sie nahm er auf u. arbeitete in sie seine Gedanken ein. — Seine Darstellung ist diese. Der Mensch ist zwar von Natur doppelten Wesens, einerseits irdisch, aus Erde erschaffen u. zur Erde gehörig, andererseits mit Gottesodem beseelt u. Gottes Stimme zu vernehmen, seinen Willen zu thun fähig. Aber trotzdem wird er nicht für die Erde, sondern für das Leben mit Gott u. für die Theilnahme an den göttl. Gütern bestimmt u. auf den geraden Weg, der zu ihrer Erreichung führt, gestellt: nicht sich selbst u. der Erde hat ihn Gott überlassen, sondern ihn in den Garten gesetzt, wo Gott selbst verkehrt u. die göttl. Güter in den Früchten von Bäumen ihm winken. Da hat er wohl auch thätig zu sein, aber hemmende u. schädliche Dinge kennt er hier nicht; wie ein Kind weiss er noch keinen Unterschied von gut u. böse, ist in ungestörtem Frieden mit sich u. der äusseren Natur; dass es anders sein könne, ahnt er noch nicht. Es ist der Zustand anerschaffener, unmittelbarer Güte (nicht höchster sittl. Vollendung, noch weniger kindischer, halb thierischer Unzurechnungsfähigkeit). Aber in dieser unmittelbaren Güte kann u. soll er nicht bleiben. Gott verbietet ihm, von dem Baum der Erkenntniss des Guten u. Bösen zu essen, bei Strafe des Verlustes des Lebens (im Gottesgarten). Damit soll nicht etwa nur der Gedanke ausgedrückt sein, dass intellectueller Fortschritt u. zunehmende Bildung den Verlust des urspr. Glücks u. ein Heer von Übeln nach sich ziehe (*Wl.* I. 344 f.), denn was verloren wird, ist hier nicht das blosse Kinderglück, sondern der Aufenthalt im Gottesgarten; was gewonnen wird, ist nicht Bildung, sondern Gefühl der Entzweiung mit Gott u. böses Gewissen; auch handelt es sich hier gar nicht um Erkenntniss überhaupt (s. 2, 17), noch kann Gott dem Menschen die intellectuelle Fortentwicklung im Ernste versagen, diese so wenig als die sittliche, da er den Trieb zu beiden ihm anerschaffen hat; blosse Einleitung zu 4, 17 ff. kann u. will dieses Stück nicht sein. Freilich heisst der Baum Baum der Erkenntniss, weil seine Frucht, wenn gegessen, dem Essenden die Augen öffnet (3, 7), so wie der Baum des Lebens durch seine Frucht das Leben vermittelt. Aber hinter dieser mythologisch-magischen Vermittlung steckt eine andere, geistige Vermittlung, welche durch das an den Baum geheftete Verbot

Digitized by Google

geleistet wird, u. man hat keinen Grund anzunehmen, dass diese dem feinsinnigen Vrf. unbewusst geblieben sein sollte. Denn dieses Verbot musste unter allen Umständen Mittel u. Anlass zur sittlichen Weiterbildung des Menschen werden, sofern es ihn in den Gehorsam gegen Gott d. h. in das Gute (Mich. 6, 8) u. Heilsame hineinweist, u. damit zugleich die Linie zieht, jenseits deren für ihn das Böse u. Üble beginnt. So bald die Versuchung zum Essen an ihn herantritt, beginnt auch bei ihm die Selbstentscheidung für Gehorsam oder Ungehorsam, für das Gute oder Böse, u. damit das Wissen um das Gegentheil. Und so wird in beiderlei Fall der Baum für ihn in höherem, geistigem Sinn ein Baum der Erkenntniss; er gewinnt an ihm die Einsicht in das Wesen von Gut u. Bös. Aber freilich nur wenn er sich für den Gehorsam entscheidet, bleibt er bei Gott, also auch im Gottesgarten, im andern Fall stellt er sich auf sich selbst u. wider Gott, geht eben damit des in der Gottesnähe besessenen Friedens u. des Zutritts zum Baume des Lebens verlustig. Bis hieher handelt es sich von dem Menschen, wie er durch den Schöpfer selbst ist; auch die Möglichkeit des Bösen ist ihm mit seiner Freiheit anerschaffen, nicht aber die Nothwendigkeit desselben; im Gegentheil durch seine reine Natur ist er zu Gott u. zum Guten hingezogen. Auch die geschlechtl. Zweiheit gehört zu seinem urspr. Wesen: wie die Zweie sich zur Hilfe werden können in der Richtung auf das Gute, so können sie auch sich Verführer werden zum Bösen. Dass nun aber jene Möglichkeit des Bösen im Menschen zur Wirklichkeit wird, das ist seine eigene That, eine That seiner Freiheit u. als solche nicht weiter zu erklären. Nur die Wege, die ihn zu dieser That führen, im Grunde dieselben Wege, die immer wieder aus der Unschuld in die Sünde hineinführen, lassen sich zeichnen. Nicht freventlich, sondern unvorsichtig u. getäuscht verfällt er ihr. Böse, schlaue Gedanken treten an ihn heran. Dass er diese in sich aufkommen lässt, dazu treibt in der Regel eine Reizung von aussen. In der geschichtl. Menschheit, in der die Sünde schon eine Macht geworden ist, fehlt es nie an solchen äusseren täuschenden Reizungen; für den Urmenschen wird ein anderes sinnl. Einzelwesen der Anstifter des bösen Gedankens, u. übereinstimmend mit der antiken Denkweise, die in der Schlange ein unheimliches, dämonisch schlaues Wesen sah, dient hier die Schlange dazu. Es ist des Menschen Schwäche u. Kurzsichtigkeit, dass er diesem nächsten Reiz grösseren Einfluss bei sich gestattet, als dem Gebot Gottes. Durch Hegung des bösen Gedankens wird der Trieb nach falscher Selbständigkeit u. die Begierde nach dem verbotenen Gut entbunden; die Frucht des verbotenen Baumes däucht ihm, je mehr er sie betrachtet, desto begehrenswerther, u. unvermerkt begeht er die That. Zuerst ist's das schwächere Weib, das dem sinnl. Reiz unterliegt, aber seinem Vorgang folgt um so leichter der Mann. Geschöpfliche Selbstüberhebung u. sinnliche Kurzsichtigkeit hat sie Gott aus den Augen setzen, an ihm irre werden lassen. Durch solches Heraustreten aus dem Gehorsam gegen Gott hat nun der Mensch das volle Bewusstsein seines Könnens erlangt, also immerhin einen Fortschritt gemacht (3, 22) aus der blossen Unschuld heraus, u. hat das

Digitized by Google

Gut der vollen Selbsterkenntniss des Bösen u. Guten davongetragen. Aber das war nicht der gottgewollte, sondern der gottwidrige Fortschritt, u. die Strafe folgt auf dem Fusse, denn die verletzte Ordnung Gottes kehrt sich hemmend u. störend auf allen seinen Wegen gegen ihn. Mit Gott entzweit erfährt er sofort den Zwiespalt in seinem eigenen Wesen: die Scham erwacht u. das Schuldgefühl ängstigt ihn; von Gott abfallend fällt er seiner geschöpflichen Vergänglichkeit anheim; den Gottesgarten muss er mit der rauhen Erde vertauschen; statt des Friedens hat er Zwietracht u. Kampf, statt des seligen Glückes Mühen, Schmerzen u. Leiden, statt der Möglichkeit des dauernden Lebens die Gewissheit des Todes. Wohl sieht er nun ein, was er verscherzt hat, u. möchte von der Frucht des Lebensbaums holen, dessen Werth er bisher nicht verstanden hat, aber ewig lebend würde er nun nur seine falsche Selbstständigkeit verewigen; darum wird ihm der Zugang zum Garten u. zum Baume des Lebens verschlossen. So ist der Mensch, wie er jetzt ist, der Mensch der Erfahrung, da. Jedoch völlig verloren soll er nicht sein; des getäuschten Gefallenen nimmt Gott sich an. Unversöhnliche Feindschaft, ein nimmer ruhender tödtlicher Kampf gegen die sündige Macht wird ihm verordnet; kämpfend soll er das Verlorne wieder zu gewinnen streben; auch alle die Mühsale u. Übel, die ihn bedrängen, sind nach dem göttl. Willen Mittel, den Abgeirrten auf den rechten Weg zurückzutreiben u. darauf festzuhalten. Der Sieg über die sündige Macht u. das verlorne Paradies stehen ihm nun als Hoffnungs- u. Strebeziel für die Zukunft da. So kommen in dieser Erzählung Grundwahrheiten der Bibel über das Verhältniss der Sünde zum Wesen des Menschen zur Entwicklung. Zu bemerken aber ist dabei, dass von einer Veränderung der eigentl. Natur des Menschen durch den Fall nichts gesagt wird.

4. Die sinnliche Unterlage für die Ausführung seiner Gedanken gaben dem Vrf. ohne Zweifel unter seinen Volksgenossen geläufige Vorstellungen u. Sagen. Das Nächste ist hier der durch das ganze Alterthum verbreitete Glaube an eine bessere Vorzeit der Menschheit (s. S. 44, auch 36). Wie hinter den Kämpfen u. Beschwerden des reiferen Mannes das Glück u. die Unschuld des Kindes liegt, so dachte man sich auch die Entwicklung der Menschheit im grossen. Vieler Völker Seher haben darum von der goldenen seligen Urzeit gesungen, wo die Götter noch selbst über die Menschen herrschten, Bosheit u. Zwietracht noch nicht ihr Leben vergiftete, nicht Schmerz, Leid u. Entbehrung sie drückte, die Erde bereitwillig ihre Gaben reichte, u. haben solche Vorstellungen tief in das Gemüth ihrer Volksgenossen eingeprägt. Für die classischen Völker zeugen „Hes. op. et di. 109—120, mit dem in der Hauptsache Dicaearch. bei Porph. de abst. 4, 2 u. Lucian. saturn. 7 übereinstimmen, sowie Ovid. met. 1, 89 ff., wo die Zustände der goldenen Zeit weiter ausgemalt sind, nam. die sittliche Güte derselben, welche letztere auch Plato im Cratyl. p. 398, Tac. ann. 3, 26, Macrob. somn. Scip. 2, 10 betonen“ (*Kn.*); über die indischen Vorstellungen s. *RRoth* die ind. Lehre von den 4 Weltaltern, Progr. 1860 S. 21. 32; aus der persischen Sage gehört hieher

Digitized by Google

nicht sowohl die Dichtung von Meschia u. Meschiane im Bundehesch, als vielmehr die Schilderung der Zeit des Jima im Avesta u. bei Firdausi (*Roth* in ZDMG. IV. 417ff., *Weber's* Ind. Stud. III. 403ff.; *Spiegel* Avesta übers. III. S. LVIIIf., Erân. AK. I. 439ff. 524ff., Die arische Periode 243ff.; *Lenorm.* Orig.[2] I. 68ff.); über die Ägypter s. *Maspero* morg. Völker v. *Pietschm.* S. 36f. — Weiter aber auch die Vorstellung von einem Gottesgarten u. dem, was dazu gehört, lag ohne Zweifel dem Vrf. als eine gegebene vor. Aus dem AT. freilich lässt sich das nicht direct beweisen, da die sonstigen Erwähnungen des Gottesgartens (4, 16. 13, 10; Ez. 28, 13ff. 31, 8f. 16. 18. 36, 35. Jes. 51, 3; vgl. Joel 2, 3) von der Erzählung hier abhängen. Aber indirect zeigt doch die Schilderung des Vrf., dass die Vorstellung der Sache weder von ihm zuerst gefasst, noch überhaupt ursprünglich auf israel. Boden erwachsen sein kann. Ein Garten auf der Erde, in welchem Gott wie in seiner eigensten Wohnung aus- u. eingeht, u. wo die göttl. Güter in den Früchten der Bäume gereicht werden, weicht von der sonstigen strengeren Art der Bibel, über Gott u. göttliche Dinge zu reden, stark ab, u. geht weit hinaus auch über Stellen wie Prov. 10, 11. 13, 14. 14, 27. 16, 22. Ps. 36, 10, wo „die Quelle (das Wasser) des Lebens", u. Prov. 11, 30. 13, 12. 15, 4. 3, 18, wo „der Baum des Lebens", wenn auch urspr. mythologisch gedacht, nur noch in bildl. Rede erscheinen. Man fühlt sich dadurch unwillkührlich in den Vorstellungskreis „der Völker" hineinversetzt, welchen eine derartige Vermischung des Geistigen u. Sinnlichen ganz geläufig ist, bei denen von Amṛita, Nectar, Ambrosia geredet wird. In der That finden sich verwandte Vorstellungen bei den alten Kulturvölkern Asiens weit verbreitet u. mannigfaltig ausgebildet. Die südlicheren derselben dachten sich die in die Wolken hineinragenden höchsten Gebirge im Norden als Göttersitze, die Inder den Kailâsa, weiterhin den Meru, die Eranier die Haraberezaiti (Albordsch), ähnlich wie noch die Griechen ihren Olymp, die Germanen ihren Asgard verehrten. Auch semit. Völker sprachen vom Götterberg im äussersten Norden (Ez. 28, 14. Jes. 14, 13; vgl. *Del.* Par. 117f., aber dagegen auch *Jens.* Kosm. 203ff.); selbst noch bei den Israeliten im AT. zeigen sich Reste solcher Anschauung (Ps. 48, 3. Ez. 1, 4). Natürlich stattete die Phantasie diese himmlisch-irdischen Wohnungen der Unsterblichen mit der Fülle göttlicher Güter u. Schätze aus. Wie Semiten sich dieselben dachten, darüber gibt Ezechiel einige Andeutungen, wenn er (28, 13ff.) von feurigen Steinen, Gold u. Edelsteinen redet, von welchen eine solche Götterwohnung strahlt. Bekannter sind die Vorstellungen der arischen Völker. Bei den Indern sind die Götter- u. Geniensitze auf den hl. Gebirgen mit flammendem Gold u. strahlenden Edelsteinen ausgestattet; wunderbare Bäume (wie Ilpa, Açvattha u. a.), die verschiedene Güter vermitteln, oder (wie der Kalpavṛikscha) jeden Wunsch gewähren, waren in ihrer Phantasie besonders beliebt; von dem unermesslichen Meru herab flossen ihnen die grossen segenbringenden Weltströme nach den verschiedenen Himmelsgegenden, fünf, auch mehr oder weniger, an Zahl (s. *Ritter* EK. II, 2. S. 7—14; auch *Bohlen* A. Ind. II. 210). Nach den Eraniern

Digitized by Google

strömt auf einen Gipfel der Hara-berezaiti, den Berg Hukairja, die himmlische Ardvî-çûra-anâhita herab, das Wasser des Lebens, das alle Fruchtbarkeit der Gewächse, Thiere u. Menschen bedingt; dort mitten in dem Wassersee Vouru-Kascha steht der Baum Viçpa-taokhma (Allsamen), aus dessen Samen alle Pflanzenkeime auf Erden kommen, dort auch der vielgepriesene weisse Haoma-Baum oder Gâokerena (Gôkart), der alle Krankheiten vertreibt, Baum der Unsterblichkeit u. des Lebens (*Windischmann* zoroastr. Stud. 165—177; *Spiegel* Av. III. S. XVIIf. LIIIf.; Eran. AK. 1. 191ff. 462ff.). Von der Hara-berezaiti strömen (nach Bundeh.) 2 Hauptflüsse aus, der eine, Rañha oder Arañgrût, sich gegen Westen wendend u. in Ägypten mündend, der andere, Vañuhi oder Veh-rût (auch Mehrva), in das Land Sind fliessend u. dort in das Meer fallend; ausser ihnen noch 18 andere Flüsse, darunter die 2 ersten Eufrat u. Tigris. Dort auf jenem fabelhaften Gebirge, dessen Gipfel in den Himmel reicht, wo nicht Nacht u. Finsterniss, nicht kalter u. heisser Wind, nicht Fäulniss, Unreinheit, Wolken sind (Mihr-Jescht 10, 50), hat Ahura-Mazda dem Mithra den Wohnsitz gebildet; dort war der Garten des Jima, des Herrschers der goldenen Zeit, da es noch nicht Hitze u. Kälte, Hunger u. Durst, Krankheit, Alter u. Tod, Hass u. Streit gab (Vend. 2, 61ff., Jaçna 9, 13ff.; *Spieg.* Av. III. S. LVIII). Auch der hl. Baum der Babylonier u. Assyrer, obwohl eine nähere Verbindung desselben mit dem Götterberg nicht nachgewiesen ist, war wohl ein Lebensbaum (*Schrad.* in JPTh. I. 124f., KAT^2 28; *Baudissin* Stud. II. 189f.; *Len.* Or.^{2} I. 74ff. *Del.* Par. 148f.); über die Lebensquelle u. die Lebenspflanze in den Gefilden der Seligen s. *AJeremias* bab. ass. Vorstellungen 1887 S. 89ff. Selbst tatarische Stämme sprechen noch von einem Lebenswasser oder Lebensgras (*Schiefner* Heldensagen der minussinischen Tataren 1859. 62ff.; *Spiegel* Er. AK. I. 466); vielleicht auch die Ägypter von einem Lebensbaum (*Ebers* Äg. 30). Aller Wahrscheinlichkeit nach liegen hier uralte Anschauungen vor, welche von den einzelnen Völkergruppen individuell ausgestaltet wurden, u. nichts steht der Annahme entgegen, dass auch die Hebräer von ihren Urzeiten her, jedenfalls schon in der Zeit nach Salomo sie gehabt haben (s. *Dillm.* in SBAW. 1882 S. 431ff.; *Budde* 74ff.). Die Abweisung der Combination des Paradieses mit dem Götterberg (*Del.* Par. 29. 112ff.) beruht auf Verkennung der Idee des Paradieses, welche nicht in der Fruchtbarkeit u. guten Bewässerung, sondern in der Anwesenheit der göttlichen Wesen u. Güter besteht, u. hat ausserdem Ez. 28, 13f. gegen sich. — Aber solche überkommene Elemente sind nun vom Vrf. in durchaus eigenthümlicher Weise verwendet worden. Etwas dem bibl. Paradies genau Entsprechendes ist bis jetzt bei keinem andern Volk nachweisbar. Insbesondere kann die künstliche Construction einer altbabyl. Paradiessage, von der die bibl. Beschreibung entlehnt sein soll, bei *Del.* Par. 37 nicht als gelungen anerkannt werden: denn *Karduniaš* besagt nicht Gottesgarten, sondern ist die Bezeichnung des Kaldäerlands am Meer (*Tiele* bab. ass. Gesch. I. 79f.; *Winckler* in ZA. IV. 347), u. in die vielbesprochene Abbildung auf einem Siegelcylinder, auf der 2 wohlbekleidete Figuren,

Digitized by Google

die eine mit 2 Hörnern auf dem Kopf, die andere mit einer aufgerichteten Schlange hinter sich, dem Lebensbaum gegenüber auf Stühlen sitzen u. je eine Hand nach ihm ausstrecken (*Smith.-Del.* chald. Gen. 87. 305; *Len.* Orig.[2] I. 90ff.; *Del.* Par. 90f. 147) ist eine Beziehung auf den Sündenfall von einigen Gelehrten blos hineingedichtet (s. *Tiele* in Th. Tijds. 1882 S. 258f.; *Bud.* 75ff.); nicht besser steht es mit dem Versuch (*Boscawen's*, in BOR. IV. 253f.), den Schluss des 3ten Schöpfungstäfelchens (s. oben S. 9) in dieser Richtung zu verwerthen. Vielmehr sind es schon bezüglich der Äusserlichkeiten des Paradieses immer nur einzelne Züge, zu denen sonst wo sich Ähnliches findet, u. andere hinwiederum haben sonst gar nicht ihres gleichen, wie der Erkenntnissbaum, welcher sicher mit Orakelbäumen (*Baud.* Stud. II. 227) nichts zu schaffen hat. Sieht man aber auf den innern Gehalt dieser Paradiesvorstellung, auf ihre Verwendung zur Erklärung des Wesens des Menschen und des Verlustes der Unschuld, so gilt nur um so mehr, dass die bibl. Erzählung völlig eigenthümlich dasteht. Ausser dem allgemeinen Gedanken einer mit der Zeit eingetretenen moralischen Verschlechterung der Menschen oder einer Vergehung derselben gegen die Gottheit, welche von dieser gestraft wird, bieten die Sagen der Völker hier keine Ähnlichkeit mehr, u. durchaus weht in ihnen ein anderer Geist. Der oft verglichene griech. Mythus von Prometheus sowohl in seiner Hesiodischen (Hes. op. 40—105; theog. 535—612) als Äschyleischen Gestalt erkennt echt heidnisch in der That des Prometheus doch nur den ersten Schritt aus der Roheit heraus zur menschl. Bildung u. Gesittung, u. macht selbst diese entscheidende Wendung zu einem Gegenstand des Kampfes der List u. Gewalt zwischen Göttern u. Menschen (s. *GBaur* in StKr. 1848 S. 320ff.). Selbst die pers. Lehre, die noch am meisten anklingt, kann wegen ihres dualistischen Gottesbegriffs das Problem in seiner Schärfe weder aufstellen noch lösen: in den älteren Schriften verfällt Jima durch die Lüge, der er sich hingibt, der Macht der Schlange Dahâka (Zamjâd Jescht 34ff.; *Spieg.* Av. III. 175; *Windischm.* 27ff.), im Bundehesch verleugnen Meschia u. Meschiane, von Ahriman verführt, den guten Gott (*Windischm.* 218ff.), u. verlieren beide dadurch in allmähliger Stufenfolge ihre ursprüngliche Reinheit; beidemale ist es als selbstverständlich hingenommen, dass nicht blos der gute, sondern auch der böse Gott auf den Menschen Einfluss zu gewinnen vermag. Auch der (seit *Vater* Archiv für KGesch. I. 15ff.) so oft angezogene tibetische Mythus, wornach die aus der Lichtregion herabgesunkenen Wesen zu Menschen u. durch den Genuss der Erdessenz (Schimâ) irdisch wurden, handelt eher von der Entstehung als dem Fall des Menschen, gehört also wenig hieher, ist auch nach *Schiefner* (im Bull. hist. phil. t. IX. nr. 1 der Petersb. Akademie) erst Buddhistischen Ursprungs. Demnach kann auch von einer Urüberlieferung über den Fall des Menschen, die in Überresten noch bei den verschiedenen Völkern erhalten wäre, nicht wohl geredet werden.

Über die verschiedenen Auffassungen, welche seitens der Erklärer, Theologen u. Philosophen, unserer Erzählung zu Theil wurden,

Digitized by Google

u. welche in ihrer Mannigfaltigkeit u. Aufeinanderfolge die ganze Geschichte der Exegese wiederspiegeln, findet man Übersichten bei *Gabler* Urgesch. II, 1; *Gesenius* in Hall. Encycl. sub Adam; *Tuch* Comm.[2] 43—49; *Diestel* Gesch. d. AT. in der christl. Kirche 1869; *Reinke* Beitr. zur Erkl. des AT. II. 210 ff. — Abhandlungen zu Cp. 2 f., ausser den schon zu Cp. 1 erwähnten, gaben *Redslob* Schöpfungsapolog Hamb. 1846, *Ewald* JB. II. S. 132 ff.; mehr populär *GStuder* in Reform (Zeitstimmen aus der schweizer. Kirche) VII. 1878 S. 33 ff. 57 ff. 73 ff.; zu Cp. 3 oder einzelnen Stellen desselben finden sich Erörterungen bei *Johannsen* die Menschwerdung oder der Fall nach hbr. Vorstellungsweise, Kopenh. 1835; *Hengstenberg* Christologie[2] I. 4 ff.; *Hölemann* neue Bibelstudien 1866 S. 87 ff.; *JPValeton* De hof van Eden, in Studiën Th. Tijdsch. VII (1881) 363—88. Eine Analyse der einzelnen Elemente, aus denen die Erzählung allmählig zusammengewachsen sei, versucht *Toy* in JBL. X, 1 (1891) S. 1—19.

Erste Hälfte: Die Menschenschöpfung u. der Urstand des Menschen im Gottesgarten Cap. 2, 4[b]—25. — V. 4[b]—7. Die der Pflanzenschöpfung vorausgehende Menschenschöpfung. Zu dem Zeitsatz V. 4[b] ist nach dem jetzigen, wohl erst von R abgekürzten oder zusammengezogenen Text, V. 5 weder Fortsetzung, noch Nachsatz (*Tuch, Kn. Hölem.*), sondern ein eingeschobener Beschreibesatz, welcher sich durch V. 6 fortsetzt; den Hauptsatz bringt erst V. 7 mit Impf. cons.: *als G. J. Erde u. Himmel machte* (*es war aber noch kein Strauch des Feldes auf der Erde* u. s. w.) *da bildete* u. s. f. (*Hofm.* Schr. Bew.[2] I. 282; *Buns., Schrad.*). בְּיוֹם] *zur Zeit da* = *als* wie Num. 3, 1. Ex. 6, 28. Jes. 11, 16, = *wann* Ex. 10, 28. 32, 34; die engere Fassung *am Tage, da* ist weder durch den Sprachgebrauch noch durch den Zusammenhang gefordert, da von einer Rückweisung auf einen bestimmten Tag des Hexaëmeron keine Rede sein kann u. für die Annahme einer streng eintägigen Schöpfung durch den Vrf. keine Beweise vorliegen. *Erde u. Himmel*] seltene Wortfolge (in LXX *Peš. Vulg.* corrigirt), s. zu V. 4[a]; Vrf. rückt die Erde, über deren weitere Ausbildung er mehr sagen will, in den Vordergrund. יְהוָה] s. Ex. 3, 14. — V. 5 Zustandssatz. טֶרֶם] *noch nicht* mit Impf., *Ges.* 107, 1[a]. כֹּל] *irgend was von*, mit der Negation zusammen: *keiner, keinerlei.* שִׂיחַ] nicht *Gewächs* überhaupt (*Del.*), sondern *Strauch, Gesträuch* (21, 15. Ij. 30, 4. 7). Wie 1, 11 f. 29 Kraut u. Bäume, so werden hier Strauch u. Kraut als die wichtigsten Theile der Gewächswelt unterschieden u. für diese selbst gesetzt; *Ew.*: keine Staude, wie viel weniger ein Baum! *Onk. Peš. Saad.* sind auf richtiger Spur, wenn sie geradezu *Bäume* dafür setzen. Ein Gegensatz von wildwachsenden u. zahmen Gewächsen (*Hupf.* 116) kann durch שִׂיחַ u. עֵשֶׂב nicht wohl ausgedrückt sein. Der Versuch (*Ke.*), die Sträuche u. Kräuter auf die des von Menschenhand bebauten Bodens einzuschränken, scheitert nicht blos am Begriff von שָׂדֶה *flaches Feld*, welches zwar auch Acker- u. Saatfeld in sich schliessen, aber nicht das letztere im Gegensatz gegen das unbebaute Land bezeichnen kann (zB. 2, 5 f. 3, 17; dann 25, 27 gegen 9, 20; s. *Ges.* th.), sondern auch am Sprachgebrauch dieses

Digitized by Google

Schriftstellers (S. 41), u. hilft dem Widerspruch gegen 1, 11ff. doch nicht ab, da nach jener Stelle *alle* Kräuter u. Bäume schon am 3. Tage geschaffen sind. Der Behauptung (zB. Talm.Chullin 60ᵃ, *Ranke*, *Ke.* a.), dass hier nur das Wachsen u. Sprossen, nicht das Dasein jener Gewächse verneint sei, widerstreitet der Ausdruck יִהְיֶה, der nicht durch den Begriff *werden* hindurch zu *wachsen* gesteigert werden kann. Vielmehr wird das Dasein der Gewächswelt damals, als Gott zu der Bildung des Menschen schritt, verneint; Vrf. stellt den Hergang der Schöpfung anders vor, als Gen. 1. — Die Gewächse fehlten, „weil es noch nicht geregnet hatte, auch noch keine Menschen gab, die das Land bebaut und zB. durch Bewässerung den Regen ersetzt hätten" vgl. V. 10, wornach der Garten durch den Edenstrom getränkt wurde. „Ebenso lässt Verg. ecl. 6, 38f. die Pflanzenwelt entstehen, nachdem die Wolken Regen gesendet haben" (*Kn.*). Um die Bewässerung als Vorbedingung der Vegetation handelt es sich: wenigstens braucht man dem Vrf. die Meinung, dass gewisse Gewächse (עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה) ohne die bebauende Hand des Menschen überhaupt nicht wachsen (*Hupf.*), nicht zuzuschreiben; auch die Vermuthung (*Spieg.* Er. AK. I. 467), dass unter dem Regen nach der pers. Vorstellungsweise ein die Samen der Pflanzen mit sich führender Regen gemeint sein könnte, ist in Anbetracht von V. 6 abzulehnen. Wohl aber ergibt sich, dass „nach dem Vrf. die Oberfläche des Festlandes vor Entstehung der Pflanzen ganz trocken war u. der Befeuchtung bedurfte, um Gewächse hervorzubringen, während nach 1, 9ff. schon am selben Tage, an dessen Anfang die Erde noch ganz mit Wasser bedeckt gewesen war, die Pflanzenwelt entstand" (*Kn.*) — V. 6. Fortsetzung des Beschreibesatzes, mit Impf. u. mit Prf. cons. וְאֵד] *Quelle* LXX *Peš. Vulg.*, *ἐπιβλυσμός Aq.*, *Gewölk Onk.*, am ehesten nach Ij. 36, 27 u. den jüd. Gelehrten des MA. *Dunst*, *Nebel*; im Assyrischen scheint (*i-du-u*) *édû* (*FdDel.* Ass. WB. 122ff.) *Fluth*, *Wasserschwall* zu bedeuten. Von der Erde aufsteigender Wasserdunst tränkte damals den Boden, u. bereitete ihn für die Hervorbringung von Gewächsen vor. Nach V. 5 erwartet man zu diesem Zweck Regen, deshalb ergänzen *Kn.* u. a., dass der Nebel als Regen oder Thau herabgefallen sei, u. finden darin eine andere Ansicht von der Entstehung des Regens, als A sie habe (1, 6). Aber warum nennt Vrf. den Regen nicht, wenn er ihn meint? Er wird absichtlich nicht genannt sein (*Ew. Hupf.*), schwerlich darum, weil nach dem Vrf. Sträuche u. Kräuter sammt ihrer Voraussetzung, dem Regen, erst der nachparadiesischen Ordnung der Dinge angehören (*Hupf.*), denn davon fehlt in Cp. 3 jede Andeutung (s. dagegen 3, 17ff.), eher darum, weil nach dem Sinn des Vrf. die Schöpfung hier erst noch im Werden ist (*Ew.*). Noch scheint der Himmel über der Erde nicht vollendet, daher auch noch kein Regen möglich. Das trockene Land als fester Kern ist da, aber befeuchtet wird es nur erst von der sie umhüllenden, noch im Aufsteigen u. damit in der Zertheilung begriffenen chaotischen Flüssigkeit (vgl. die *ὁμίχλη* des Eudemus, oben S. 7, u. vielleicht Ij. 38, 9), u. dadurch zur Zeugungsfähigkeit bereitet. Ob dann dem Pflanzenwuchs doch noch ein Regen vorher-

Digitized by Google

gehen sollte, ist nicht klar. Nämlich man erwartet, dass nun, vor oder nach V. 7, die Hervorbringung der Gewächswelt u. die Vollendung der Weltbildung gemeldet würde. Aber nichts der Art findet sich. Eine solche Lücke kann kaum ursprünglich sein, vielmehr scheint durch R einiges ausgeworfen zu sein, sei es, weil es neben Cp. 1 als unnöthige Wiederholung, oder weil es mit Cp. 1 zu wenig übereinstimmend schien. Jedenfalls fällt auch hienach die Menschenschöpfung noch in den Process der Weltbildung hinein, vgl. Ij. 15, 7. — V. 7 Hauptsatz. Der Mensch erscheint hier als der Mittelpunkt, um den u. für den alles Weitere wird, also in seiner Hoheit u. Würde anerkannt, trägt aber doch von Anfang die Doppelheit des Wesens an sich, auf der die doppelte Möglichkeit seiner Entwicklung beruht. *Gott bildete* ihn, wie ein Künstler kunstvoll (Ij. 10, 8; Ps. 139, 13 ff. 119, 73), als d. h. *aus Staub vom Erdboden*; עָפָר Acc. des Stoffs (*Ges.* 117, 5°). — Vgl. 3, 19. 23. 18, 27. Ps. 90, 3. 103, 14. 104, 29. 146, 4. Ij. 4, 19. 10, 9. 34, 15. Qoh. 3, 20. 12, 7. 1 Cor. 15, 47. „Nach der class. Mythe bildet Prometheus die ersten Menschen aus Erdstoff u. Wasser (Apollod. 1, 7, 1; Ovid. met. 1, 82; Juvenal 14, 35) u. Vulcan das erste Weib aus Erde (Hes. op. et dies 61. 70)" *Kn.* Andere Parallelen bei *Len.* Or.[2] I. 39 ff. מִן־הָאֲדָמָה] zu עָפָר ausdrücklich hinzugesetzt, um die Zusammengehörigkeit der Namen אָדָם u. אֲדָמָה fühlen zu lassen, vgl. *Sym. Theod.* (*καὶ ἔπλασε τὸν Ἀδὰμ χοῦν ἀπὸ τῆς Ἀδαμά*) u. *Peš.* אָדָם] im Hebr. u. Phön. Gattungsname des Menschen, auch im Sabäischen noch erhalten, also einst weiterer Verbreitung, ist im Syr. (doch s. 1 Sam. 17, 32 *Peš.*) u. Arab. (dessen *anâm* übrigens *Nöld.* in ZDMG. XL. 722 mit אָדָם gleichsetzt) nicht erhalten, u. dient dort nur noch als n. pr. des Protoplasten; אֲדָמָה Erdstoff (humus), Erdboden, Ackerland u. s. w. ist wenigstens im Syr. als ܐܪܥܐ noch gebraucht. Den Hebräer, dem beide Namen geläufig waren, erinnert der eine an den andern, u. so ist hier sinnig אָדָם als der zur Erde gehörige, *der irdische*, *γηγενής*, *γήϊνος* aufgefasst. Begrifflich würde diese Deutung wohl annehmbar sein, u. hätte an anderen Benennungen des Menschen im Unterschied von den göttl. Wesen, wie אֱנוֹשׁ, *θνητός*, *βροτός*, pers. *mard* (vielleicht sogar an *homo*, was schon Varro u. Lactantius mit *humus*, *χαμαί* zusammengestellt haben) eine genügende Stütze; aber sprachlich lässt sich die Ableitung aus אֲדָמָה (*Ew.* bibl. Theol. III. 107; *Del.*[5]) nicht vertheidigen. Ein sicheres Etymon für אָדָם ist noch nicht gefunden. Nach Jos. ant. 1, 1, 2 (*Ἄδαμος σημαίνει πυῤῥός, ἐπειδήπερ ἀπὸ τῆς πυῤῥᾶς γῆς φυραθείσης ἐγεγόνει· τοιαύτη γάρ ἐστιν ἡ παρθένος γῆ καὶ ἀληθινή*) u. Theodoret quaest. 60 in Gen. (die Syrer haben *τὴν ἐρυθρὰν γῆν* mit *ἀδαμθά* bezeichnet) meinten auch noch Neuere (zB. *Bruns* in Paulus Repert. II. 202; *Ges. Tuch, Hupf.* in ZKM. III. 407), zugleich mit Berufung auf √ אדם *roth sein* (vgl. דָּם *Blut*), אָדָם bedeute den *Rothen*, wie אֲדָמָה die rothe (palästinische!) Erde, aber beide Namen waren nicht blos palästinisch, u. roth ist kein auf alle Menschen oder den Menschen als solchen passendes Characteristicum. Die Deutung אָדָם *der Schöne, Wohlgestaltete* (*Ludolf* Hist. aeth. 1, 5; Comm. p. 208; *Kn.*) u. gar

Digitized by Google

אֲדָמָה *die Schöne* (κόσμος), beruht auf neuer Umdeutung einer an sich schon secundären Bedeutung der √ im Geez (ኣደመ: *gefallen*, ኣዳም: *lieblich, angenehm*), welches אָדָם *Mensch* gar nicht mehr kennt, u. ist für אֲדָמָה völlig unannehmbar. Von der im Arab. erhaltenen Bedeutung der √ *sich anschliessen* (aus welcher vielleicht auch ኣደመ: sich entwickelt hat) ausgehend wollen für אָדָם den Begriff eines *animal sociabile* (vgl. أُدْمَة), u. für אֲדָמָה (vgl. أَدَمَة) *die an den Erdkörper sich anschliessende Decke* oder *Rinde* (*humus*) *Fleischer* (in *Merx* Archiv I. 237) u. andere. Aus ass. *admu* Kind, Junges, *admânu* Gebäude, Wohnung, erschliesst *FdDel.* (Hbr. lang. 58f., Prol. 103f.) für √ אדם die Bedeutung *bauen, schaffen, erzeugen*, aber daraus nun auch אֲדָמָה als *bebautes Land* ableiten heisst doch nur die rein germanische Bedeutungsentwicklung von *bauen* auf das Semitische übertragen (s. dagegen ZDMG. XL. 737). *Hitzig* (Bibl. Theol. 37. 76) wollte gar (vermittelst Gleichstellung von אדם u. خدم) אָדָם als *Diener* (Gottes) deuten, u. *Bäthgen* (Beitr. 152) beruft sich darauf, dass auch im Sabäischen אדם für *Diener* gebraucht wurde. — Dem irdischen Gebilde *blies* Gott *Odem des Lebens* d. h. Leben mit sich führenden oder wirkenden, lebenskräftigen Odem (רוּחַ חַיִּים 6, 17. 7, 15 bei A) *in seine Nase, u. so wurde der Mensch zu einer lebendigen Seele* d. h. einem belebten Wesen (1, 20), denn נֶפֶשׁ, eig. auch nur *Hauch*, ist im Hbr. immer schon der in einem Einzelwesen eingeschlossene Lebensodem (Seele), u. kann für dieses Einzelwesen selbst gesagt werden. Im Menschen ist von Gott eingehauchter, göttl. Lebensodem Ij. 27, 3. 33, 4. Jes. 42, 5. Aus dieser Einhauchung leitet Vrf. hier blos ab, dass der Mensch zu einer lebendigen Seele wurde, was die Thiere auch sind (1, 20f. 24; auch in den Thieren ist רוּחַ חַיִּים 6, 17. 7, 15 oder נִשְׁמַת חַיִּים 7, 22, u. leben auch sie durch Gottes רוּחַ oder נְשָׁמָה Ij. 34, 14; Ps. 104, 30). Aber damit ist nicht gesagt, dass mit dem blossen (animalischen) Leben die Kraft des mitgetheilten göttl. Hauches erschöpft sei. Vielmehr da der Vrf. nur vom Menschen, nicht aber von den Thieren (2, 19) die Einhauchung durch Gott aussagt, so scheint, dass in derselben der specifische Vorzug des Menschen vor dem Thier (dasselbe was bei A Ebenbild Gottes heisst) bestehen soll, d. h. dass mit dieser, dem Menschen persönlich geltenden Einhauchung die Mittheilung nicht blos der physischen, sondern zugleich der geistigen Lebenskraft des Menschen, des Geistes, gemeint ist (*Onk.* לְרוּחַ מְמַלְלָא). Dass der Vrf. mit ויפח וג׳ dem Menschen zugleich die Anlage zur Unsterblichkeit zuschreiben wolle (*Budde* 61f.), ist ebenso richtig oder unrichtig als das Gegentheil, er wolle mit עפר מן האדמה ihm die Anlage zur Sterblichkeit zuschreiben (vgl. 3, 19). Sicher ist des Menschen doppelseitige Natur die Voraussetzung für seine Sterblichkeit u. Unsterblichkeit; aber dass die letztere an sich über die erstere das Übergewicht habe, deutet er nicht an. Über die anthropomorphische Redeweise s. S. 41. Über die babyl. Mythe s. S. 8. „Am entsprechendsten ist die Dichtung von Prometheus, der aus Thon den Menschenleib bildet u. denselben durch den den Göttern entwendeten

Digitized by Google

Funken belebt" (*Tuch*). Über וימח handelt *ECRichardson* in JBL. V (1885) S. 49—55. — V. 8—17. Den Menschen überlässt Gott nicht sich selbst, sondern setzt ihn in den Gottesgarten in Eden, u. weist ihm Geschäft u. Pflicht an. V. 8. Gott pflanzt einen Garten u. setzt den Menschen hinein. עֵדֶן] als n. app. *Wohlbehagen, Lust, Wonne*, ist hier n. pr. des Landes, worin der Garten lag (ebenso in den S. 48 aufgeführten Stellen). Als solcher ist er ausserhalb der Bibel nicht nachweisbar. Es gab im Bereich der semit. Länder mancherlei Ortschaften oder Bezirke des Namens Eden (Am. 1, 5. Jes. 37, 12. Ez. 27, 23), aber an diese ist hier begreiflicher Weise nicht zu denken, u. sind diese auch von den Mass. עֲדֶן, nicht עֵדֶן punktirt. An sich wäre möglich, dass der Name aus einem andern, mit der Paradiessage überkommenen hebraisirt wäre, aber die bisher darüber aufgestellten Vermuthungen sind nicht geeignet, hier etwas aufzuhellen. Die Gleichung des גַּן עֵדֶן mit (dem S. 49 genannten) *Kar-Duniáš* oder auch *Gindun-i-ša* (*Del. Par.* 65f. 133ff.) ist um nichts besser, als die Eden's mit dem angeblichen *Heden* oder *Hedenesch* der Parsen (*Kn.*) oder dem indischen *Udyána* d. i. Lustgarten (*Lenorm.* Bérose p. 304f.) oder *Udayana* d. i. Osten (*Grill* Erzv. 166). Ebenso ist nicht einzusehen, warum ערן hier ursprünglich ein den Hebr. von Babylonien her überkommenes n. app. *édinu*, bedeutend *Feld Steppe, Ebene* (*Schr.* KAT.[2] 26), oder gar das n. pr. einer weidereichen babyl. Landschaft *édinu* (*Del.* Par. 79f.), die mit dem Paradies gar nichts zu thun hat, sein soll. Vielmehr kann עֵדֶן sehr wohl ein freigebildeter sinnvoller Name s. v. a. *Wonneland* sein, nämlich wie נוֹר 4, 16; wenigstens hörten die Hebräer diesen Begriff heraus (*τῆς τρυφῆς* LXX V. 15. Ez. 28, 13. 31, 9. 16. 18. 36, 35); dass אֶרֶץ davor weggelassen ist, würde nur beweisen, dass der Name als solcher im Volksmund geläufig (die Sage darüber viel besprochen) war. מִקֶּדֶם] schon wegen des consec. וַיִּטַּע nicht mit 4 Esr. 1 (3), 7 (*Trg., Aq. Sym. Theod. Peš. Hier.* a.) zeitlich zu verstehen *von Anfang an* oder *vorher*, sondern örtlich *ostwärts, östlich* (11, 2. 13, 11. 3, 24), näml. vom Standpunkt des Erzählers aus, im Osten der Erde, nicht (*Kn.*) מִקֶּדֶם לְעֵדֶן im östl. Theile Edens'; es bezeichnet die Lage Eden's, die V. 10—14 genauer beschrieben wird, im allgemeinen, u. deutet an, dass man die Menschheit von Osten her nach Westen gewandert dachte. Übrigens s. in *de Lagarde's* Genesis Graece p. 23f. der Vorrede u. *Field* Hex. I. 13 eine alte Nachricht, wornach einst im hebr. u. syr. Text das מִקֶּדֶם gefehlt hätte. גַּן] allgemein semit. (auch sumerisches, *PHaupt* sumer. Forsch. S. 9) Wort für: eingehegter Ort (opp. שָׂדֶה), *Garten*, hier wie öfters (zB. Jes. 1, 29; Cant. 6, 11) Baumgarten, Park, wie solche in Babylonien u. Assyrien (*Del.* Par. 96), „in Indien u. Persien die Schlösser der Regenten umgaben (Est. 1, 5; Neh. 2, 8; Xen. Cyr. 1, 3. 12. 14; *Bohlen* A. Ind. II. 104) u. auch die Königsgärten zu Jerusalem (Jer. 39, 4; 2 Reg. 25, 4; Neh. 3, 15) nichts anderes waren" (*Tuch*). Die LXX gaben es hier u. sonst (13, 10. Num. 24, 6. Jes. 1, 30) durch *παράδεισος*; ihnen folgte *Sym. Peš. Vulg., GrVen.*, u. so wurde in der Kirche dieses Wort der übliche Name für den von Gott gepflanzten

Digitized by Google

Gottesgarten (Gen. 13, 10. Jes. 51, 3. Ez. 28, 13. 31, 8f.). Paradies, nach Pollux Onom. 9, 3 ein pers. Wort, auch im Hbr. (Cant. 4, 13. Neh. 2, 8. Qoh. 2, 5) als פַּרְדֵּס, in den islâmischen Sprachen als Firdaus aufgenommen, wird meist (nach *Spiegel*, vgl. Avesta I. 293) aus dem baktrischen *pairi-daêza* „Umhäufung, Umwallung" erklärt; diese Gleichung wird aber auf Grund des armen. *partez*, pers. *pâlêz* u. der Glosse *φαρδαιθι* bei Photius bestritten von *deLagarde* Ges. Abh. 76. 210f.; Armen. Stud. § 1878 (vgl. GGN. 1886 S. 145; ZDMG. XXXVI. 182); babyl. Ursprung des Worts (*Del.* Par. 97) ist bis jetzt unbeweisbar. — V. 9. Im Garten liess Gott allerlei (כָּל wie 4, 22. 24, 10. 40, 17) Bäume wachsen, lieblich anzusehen u. gut zu essen, also zur Zierde u. Annehmlichkeit, u. zum Essen. Dass nur Bäume, nicht auch andere Pflanzen genannt werden, ist wohl nicht zufällig: zur Nahrung von עֵשֶׂב wird der Mensch erst 3, 18 verurtheilt, ursprünglich sollte er von Baumfrüchten leben (V. 16). Unter den Bäumen werden zwei, als hier am wichtigsten, besonders hervorgehoben: *der Baum des Lebens* (s. S. 48f.) in der Mitte des Gartens, so genannt, weil seine Frucht dem Geniessenden Leben gibt, d. h. nach 3, 22 dauernde Gesundheit u. Nichtsterben; der andere, der bibl. Erzählung eigenthümlich (S. 50), *der Baum des Erkennens Gutes u. Böses* (das n. verb. mit Artikel u. gleichwohl seq. Acc., wie Jer. 22, 16; *Ew.* 236[a]) d. h. dessen Frucht dem Geniessenden das Wissen um Gut u. Bös verleiht (s. zu V. 17). Wie diese Wirkungen der Frucht der Bäume vermittelt zu denken sind, zeigt der Verlauf der Erzählung. Es sind wunderbare, göttliche Bäume. Unsterbliches Leben ist ein göttl. Gut, u. Gutes u. Böses erkennen ist ebenfalls ein wahrhaft göttl. Vorzug (3, 22). Bäume, welche solche Güter verleihen, müssen selbst göttlicher Art sein. Aber so zeigt es ja auch alles Folgende: es ist ein wunderbarer Garten, ein wahrer Gottesgarten, oder heidnisch ausgedrückt, ein Göttersitz. בתוך הגן] muss auch für den andern, durch וְ angereihten Baum gelten (s. 3, 3), u. kann das. Die Annahme, dass der Lebensbaum in dieser ganzen Erzählung ein secundärer Zusatz sei, dass also der Text hier urspr. ובתוך הגן עץ הדעת ט' ורע gelautet u. weiterhin dann auch 3, 22—24 (*Böhm.* 125f.) oder 3, 22. 24 (*Budde* 46ff.) urspr. gefehlt habe, beraubt die Erzählung eines ihrer wesentlichsten Gedanken (dass im Gottesgarten neben andern göttl. Gütern auch das Gut dauernden Lebens für den Menschen bereit lag, er aber durch seine Übertretung dessen verlustig gieng); erfordert wird solche Annahme nicht, weder durch 3, 3 (s. d.), noch durch die Art des Ausdrucks hier. Die vom Vrf. beliebte Wortstellung wird durch Gen. 28, 14. Ex. 34, 27. Dt. 7, 14. Jer. 40, 9, ferner Gen. 1, 16. 12, 17. 34, 29. 43, 15. 18. Num. 13, 23. 26. Jud. 21, 10. 1 Sam. 6, 11. Jer. 27, 7 u. a. (nach *Driver* in Hebraica II. 33) als der hbr. Ausdrucksweise wohl entsprechend erwiesen; ein Interpolator, der schon 3, 3 vor sich hatte, hätte für seinen Einsatz עץ החיים schwerlich die jetzige Stellung gewählt (s. auch *Kuen.* ThT. XVIII. 135f.). — V. 10—14 über die Bewässerung des Gartens u. die 4 vom Edenstrom ausgehenden Ströme. Diese Verse, leicht herausnehmbar, ohne dass man für die Hauptsache

Digitized by Google

etwas vermisst, u. durch die nüchterne geogr. Beschreibung eher störend als fördernd, sind vielleicht erst von R (*Ew.* Bibl. Th. III. 72) oder anderer Hand (*Reuss* Gesch. AT.[1] 258) oder nach einer andern Quelle (*Bud.* 82f.) eingeschaltet; bei dieser Annahme muss dann auch V. 15 (*Bud.*) oder V. 8[b] (*KS.*) als ein Zusatz angesehen werden. V. 10. Der Garten war bewässert durch einen Strom, welchen der Vrf. in Eden, ausserhalb des Gartens, entspringend, u. dann den Garten durchfliessend dachte. Von einem ausgebreiteten Kanalsystem (*Del.* Par. 62) steht nichts da. Das Part. יֹצֵא, durch Impf. u. Prf. cons. fortgesetzt, drückt die Dauer aus; ob die Dauer in der Vergangenheit (wie Ex. 13, 21; Jud. 4, 4f. u. ö.) oder in der Gegenwart des Vrf.? kann fraglich erscheinen. Die Zweckangabe לְהַשְׁקוֹת führt eher auf das erste. Jedenfalls aber denkt nach der folgenden Beschreibung der Vrf. die 4 Ströme als noch zu seiner Zeit vorhanden; 4, 16 ist Eden u. 3, 24 der Gottesgarten auch nach dem Sündenfall noch da; die Annahme, dass vor der Sintfluth das Paradies von der Erde weggenommen worden sei, hat keinen haltbaren Grund. LXX: *ἐκπορεύεται, ἀφορίζεται*; *Vulg.*: egrediebatur, dividitur. מִשָּׁם] *von dort* d. h. „vom Garten an, bei seinem Austritt aus demselben, theilt er sich zu 4 Flüssen, deren jeder seinen besonderen Lauf hat. Sie heissen (Strom-) *Anfänge*, da sie in ihren Anfängen gemeint sind; nach ihrem weiteren Lauf werden sie in V. 13f. mit נָהָר bezeichnet. Ebenso steht רֹאשׁ vom Anfang der Wege u. Strassen Ez. 16, 25. 21, 24" (*Kn.*). Nur diese Deutung, nicht aber *Hauptströme* (*Luth. Ros.* a.) ist dem hbr. (u. arab.) Sprachgebrauch gemäss (vgl. im Assyr. *Del.* Par. 98). Sprachlich unzulässig ist: es quollen *Flüsse* aus Eden, sie giengen immer weiter auseinander u. hatten 4 Quellen (*Mich.*), oder: u. wurden zu 4 Hauptströmen (*Kurtz* Gesch. AB.[2] I. 60f.). — V. 11. Der erste (אֶחָד wie 1, 5) heisst *Pischon; es ist der das ganze Land der* (*Sam.* חוילה ohne Art.) *Ḫavila umfliessende;* „man braucht nicht an ein Umfliessen ringsum zu denken, denn סָבַב kommt auch vom einseitigen Umgehen, Umziehen vor (Num. 21, 4; Jud. 11, 18); *woselbst das Gold ist* d. h. wo es sich findet, zu Hause ist. Ḫavila ist also ein Goldland" (*Kn.*). Der Art. bei הַזָּהָב, wie bei dem sonst auch artikellosen שֹׁהַם V. 12 ist art. generis. — V. 12. Das Gold jenes Landes bezeichnet Vrf. auch noch als *gut* d. h. „als ausgezeichnet, vorzüglich" (vgl. 2 Chr. 3, 5. 8). טוֹב] über יָ s. *Ges.* 10, 2; vgl. 3, 17. 25, 22. 27, 26. 29, 3. 8. Lev. 25, 34. Über הוּא fem. im Pent., wofür die Mass. הִיא zu lesen befiehlt, s. *Ges.* 32 A. 6. — Neben dem Gold werden noch *Bedolach* u. *Schoham-Stein* als Erzeugnisse der Ḫavila genannt. הַבְּדֹלַח] ihm glich nach Num. 11, 7 das Manna im Aussehen, u. muss es nach dieser Stelle den Hebräern wohl bekannt gewesen sein. Die Bedeutung ist durch die Überlieferung nicht gesichert. Die LXX (*ἄνθραξ* in Gen., *κρύσταλλος* in Num.) rathen auf einen Edelstein, mit Unrecht, da kein אֶבֶן davor steht; *Peš.* hat ܒܕܠܚ (mit ܚ für ܕ), was die Syrer theils auf Krystall, theils auf Perlen deuten. Als Perlen deuten Bedolach auch *Saad.*, *Ar.Erp.*, *GrVen.*, *Abulw.*, *Qi.*, *Bochart* hz. III. 592ff., wohl wegen der Durchsichtigkeit u. Weisse, u. weil es hier zwischen

Digitized by Google

Gold u. Edelstein genannt ist, aber s. 1 Reg. 10, 2. 10 (*Tuch*). Richtiger versteht man mit Jos. ant. 3, 1, 6, *Aq. Theod. Sym. Vulg.* u. den meisten Neueren „die *βδέλλα* oder das *βδέλλιον*, auch *βολχόν* (Dioscor. mat. med. 1, 80), *μάδελκον*, *maldacon* (Plin. 12 § 35), ein wohlriechendes u. sehr geschätztes (Plaut. Curc. 1, 2, 7)" durchsichtiges, wachsähnliches Gummi; das echte von gelblicher Farbe, in einer geringeren Abart schwärzlich (*Win.*[3] I. 144; *Ri.* HWB. 158). Nach *Plin.* erzeugte Baktrien das beste Bdellion; nascitur et in Arabia Indiaque et Media ac Babylone; aliqui peraticum vocant ex Media advectum. Nach Peripl. mar. erythr. § 37. 39. 49 bringen es die Seefahrer aus Gedrosien u. Indien (s. darüber *Lassen* Ind. AK.[1] I. 289 f. 530. III. 43). Dem Namen בְּדֹלַח kann möglicherweise das Sanskritwort *ulúkhala* (*uḍúkhala*) zu Grund liegen (*Lag.* Ges. Abh. 20). שֹׁהַם] von den Alten theils mit *ὁ λίθος ὁ πράσινος* (LXX) oder *Beryll* (LXX zu Ex. 28, 20. 39, 13; *Trg. Peš. Saad.* u. a.) oder *Smaragd* (LXX zu Ex. 28, 9. 35, 27. 39, 6), theils mit *Onyx* (LXX zu Ij. 28, 16; *Aq.* zu Ex., *Theod. u. Sym.* zu Ex. u. Gen. 2, 12; *Vulg.*) oder *Sardonyx* (*Aq.* zu Gen. 2, 12; *Vulg.* zu Ij. 28, 16) oder *Sardius* (LXX zu Ex. 25, 7. 35, 9) wiedergegeben. Onyx, Sardonyx u. Sardius gehören zu derselben Species (*Chalcedon*). Durch Etymologie lässt sich nichts entscheiden, da sich kein Etymon erkennen lässt. Das arab. *sahama* bedeutet nicht *blass*, sondern *ausgedorrt*, *mager sein*, u. ist nicht für Onyx, שׁוֹהַם *Lauch* (ثوم, ثوم) hat keine Verbalwurzel, u. ist nicht für Beryll in's Feld zu führen; ob der bab.-ass. Edelstein *sâmtu* (*Del.* Par. 60 f. 131 f.; *Schr.* KAT[2] 30) auf שֹׁהַם (*Del.*) oder سمط (*Halévy* in Revue Crit. 1881 p. 479) zurückzuführen u. was für ein Edelstein es sei, ist noch völlig ungewiss; andere werthlose Etymologien s. bei *Hitz.* zu Ij. 28, 16 u. *Sprenger* Geogr. Arab. 62 f. Da weiter unter den vielen hebr. Edelsteinnamen zum Theil auch יָהֲלֹם, אֹדֶם u. יְשְׁפֵה (s. zu Ex. 28, 17 ff.) auf Onyxarten gedeutet werden, so dürfte die überwiegende Wahrscheinlichkeit für den Prasius oder Beryll (Aquamarin, Nebenart des Smaragd) sein. Nach dem Peripl. mar. er. § 49. 51 holte man die Onyxsteine als Handelsartikel in den indischen Häfen; nach Plinius bezog man Onyx u. Sardonyx besonders aus Indien u. Arabien (h. n. 37 § 86 ff.); aber auch von den Beryllen sagt Plinius (37 § 76): India eos gignit, raro alibi repertos (s. überhaupt *Lassen* Ind. AK.[1] III. 12. 16 f.) — V. 13. Der 2. Fluss *Giḥon* umfliesst das ganze Land *Kusch*, also das Äthiopenland. — V. 14. Der 3. Fluss *Ḥiddeqel* ist sicher der Tigris, wie Dan. 10, 4. Der hbr. Name stimmt mit sumerisch *Idigna* (*Haupt* Sum. Fam. Ges. 9. 17), bab.-ass. *Idiglat* (*Schr.* KAT[2] 32 f., *Del.* Par. 170 ff.), aram. דִּגְלַת u. חִדֶּקֶל, arab. *diǧlat*; der arische Name altpers. *Tigrâ*, Pahlawi תגרת, griech. *Τίγρης*, *Τίγρις* bezeichnet ihn nach der ausdrücklichen Überlieferung der Alten (Strabo 11, 14, 8; Plin. 6 § 127; Curt. 4, 9) als den pfeilschnellen (baktr. *tighra* spitz, *tighri* Pfeil; *Spiegel* Altpers. Keilschr.[2] 221; Er. AK. I. 172; *Lag.* Ges. Abh. 201). Ob der arische aus dem babyl. oder dieser aus jenem umgebildet sei, bleibt noch auszumachen. *er ist der, welcher vor*

Digitized by Google

Assur fliesst] קֶדְמַת *Vorderseite von, an der Ostseite von* (*Aq.*, *Trgg.*), so dass unter אַשּׁוּר die assyr. Grossmonarchie mit Mesopotamien (*Tuch*, *Ges.* zu Jes. 8, 5 u. thes., *Hitz.* im BL. 1. 266; *Del.*, *Ri.* HWB. 299) verstanden wird. Freilich taugt ein Reich dieses Umfangs nicht gut zu einer geogr. Bestimmung; auch musste der Vrf. wissen, dass Assur sich noch weit östlich vom Tigris erstreckt (vgl. 10, 11). Man könnte deshalb unter אַשּׁוּר zwar nicht Mosul (*Saad.* bei *Tuch*[2] 61; *Lag.* Orient. II. 44), wohl aber die alte Stadt *Assur*, heute Qal'at Šergha, auf dem westl. Ufer des Tigris (s. zu 10, 12) verstehen; aber diese frühe herabgekommene Stadt wird in der Bibel unter diesem Namen sonst nicht erwähnt. Hält man also die Bedeutung *ostwärts von* fest (wie 1 S. 13, 5. Ez. 39, 11), so wird man sich dabei beruhigen müssen, dass der Vrf. nur eine ungefähre geogr. Bestimmung gibt, etwa wie Jes. 7, 20. 8, 7 die Assyrer von jenseits des Eufrat kommen lässt (*Schr.*); man wird aber dann zugleich anerkennen müssen, dass die Stelle nicht von C stammt, der für *östlich* immer מִקֶּדֶם schreibt (2, 8. 3, 24. 11, 2. 13, 11). Sonst müsste man mit LXX (die hier u. 4, 16 *κατέναντι* geben) u. *Peš.* (ܩܕܡܝܬ, aber nicht 4, 16) das קדמת im Sinne des aram. קֳדָם nehmen, *an der Vorderseite von* d. h. *gegenüber* oder *vor* Assyrien, sc. vom Standpunkte des Vrf. aus (*Kn. Ke. Wright, Ew.* IB. X. 54; wir selbst in Aufl.[5]), wofür aber מִמּוּל zu Gebot stand. — Beim 4. Fluss פְּרָת d. i. Eufrat „fügt der Erzähler nichts hinzu, weil dieser Fluss jedem hbr. Leser wohl bekannt" (*Kn.*), nicht weil er der den Garten bewässernde Hauptstrom war (*Del.* Par. 78), was gegen den Text ist. Neben der hbr.-aram. Form des Namens kennt man jetzt auch die altpersische *Ufrâtu* (*Εὐφράτης*) u. die babyl.-assyr. *Burattuv*, *Purâtu* (*Schr.* KAT[2] 34; *Del.* Par. 169 f.). Ein semit. Etymon hat man nicht; Ableitungen aus dem Arischen s. bei *Spiegel* Altp. KI.[2] 211 f.; Er. AK. I. 150, aus dem Akkadischen bei *Lenormant* Langue prim. de la Chald. p. 354; *Del.* Par. 169 (dagegen *Tiele* ThT. 1882 S. 260 f.). — Von den 4 Flüssen sind also zwei, Eufrat u. Tigris, über jeden Zweifel erhaben; anders verhält es sich mit Pischon u. Giḥon. גִּיחוֹן] 1 Rg. 1, 33. 38. 2 Chr. 32, 30. 33, 14 Name einer Quelle u. eines Baches bei Jerusalem, hat offenbar. semit. Etymon (גִּיחַ, ܓܚ), bedeutet etwa *der hervorbrechende* oder *durchbrechende;* mit demselben Namen benennen die Syrer u. Araber im Mittelalter auch den Pyramus in Cilicien u. die islamischen Völker überhaupt den Oxus (Ǵeiḥûn), sonst setzen sie ihn auch als n. app. anderen Flussnamen vor, wie Ǵeiḥûn er-Ras = Araxes in Armenien, Ǵeiḥûn Qanq = Ganges (*Reland* de parad. § 17; *Mich.* Suppl. I. 298). פִּישׁוֹן] nicht weiter vorkommend, ähnlicher Bildung wie גִּיחוֹן, bedeutet (פוּשׁ) etwa *strömender, breitströmender.* Während Eufrat u. Ḥiddeqel wirkliche ausländische Flussnamen sind, sind Pischon u. Giḥon hebräisch, höchstens hebraisirt u. jedenfalls ihrem appellativen Sinn nach den Hebräern verständlich gewesen; wie jenes zwei in der Natur vorhandene Zwillingsströme sind, so diese ein durch gleiche Bildung u. Endung des Namens verbundenes Paar; der Ordnung der Aufzählung nach sind aber P. und

Digitized by Google

G. östlicher, als E. und T. Um von diesen 2 sonst unbekannten Flüssen eine Vorstellung zu geben, nennt der Vrf. die von ihnen umflossenen Länder. Das eine derselben *Kusch* kommt oft genug vor im AT., u. ist im engeren Sinn Nubien mit Meroë, umfasst aber in weiterem Sinn auch Völker des südl. Arabiens bis zum pers. Meere hin (s. zu 10, 6—8 und BL. I. 285 ff. u. Äthiopien). Das andere, *die Ḥavîla* mit Artikel, findet sich nur hier; *Ḥavîla* ohne Art. wird 10, 7. 29 (s. d.) theils unter den Kuschiten, theils unter den joqtanischen Arabern (neben Ophir) erwähnt, u. in der Redensart „von Ḥavîla bis Schur" (25, 18. 1 Sam. 15, 7) erscheint Ḥavîla als nordarabisches Land, vielleicht bis zum pers. Meer hin. Da Vrf. doch wohl einen sonst nicht ganz unbekannten Namen nennen wollte, so ist wahrscheinlich, dass er das in jener Redensart gemeinte Ḥavîla im Sinn hat; indem er aber *das ganze Land der H.* sagt, gibt er zu verstehen, dass dieses ostwärts sich noch weithin ausdehnt (vgl. כָּל־אֶרֶץ כּוּשׁ). Aus dem vorgesetzten Artikel (*Ew.* 277c) steht zu vermuthen, dass die Hebräer noch die urspr. Bedeutung des Worts heraushörten; ob gerade *Sandland, Dünenland?* (*FrzDel.*), steht dahin. Vor den Eroberungszügen der Perser u. Griechen hatten die Alten nur sehr unklare Vorstellungen von den südl. Ländern östlich vom pers. Meer (der Name Indien kommt in der Bibel erst Est. 1, 1. 8, 9 vor). Vorher mussten sich die Hbr. für dieselben mit annähernden Ersatznamen begnügen; wie sie Ophir (s. zu 10, 29) hiefür gebrauchten, so vielleicht hier Ḥavîla. Dagegen ist nicht zu denken, dass wirklich indische Namen, wie die Handelsstadt *Κόλχοι* (Sinus Colchicus, Landschaft Colias, promontorium Coliacum) im südl. Vorderindien (*Kn.* nach Peripl. m. ery. § 58 f.; Ptol. 7, 1, 10. 95; Dionys. perieg. 592. 1148; Plin. 6 § 86; Mela 3, 7) oder Kampîla, das Darada-Land im Nordwesten Indiens (*Del.*[4] 259 nach *Lassen*) Veranlassung zu dem Namen Ḥavîla gegeben haben könnten. Was bei der Nennung des ganzen Landes der Ḥavîla an Deutlichkeit für die Zeitgenossen noch fehlte, vervollständigt der Vrf. durch Angabe der Hauptproducte desselben, welche wenn nicht einzeln für sich, so doch in ihrer Gesammtheit hebr. Leser ohne Zweifel auf den fernen Südosten hinführten. Über Bdellion u. Beryll (Onyx) s. S. 58. Als Feingold ist im AT. das aus Ophir geholte (1 Reg. 10, 11. Ps. 45, 10. Ij. 22, 24. 28, 16. Jes. 13, 12) am berühmtesten; die class. Schriftsteller rühmen auch Indien als ein Land vielen u. trefflichen Goldes (Her. 3, 106; Diod. Sic. 2, 36; Curt. 8, 9, 18), besonders das Stromgebiet des obern Indus mit seinem durch die Myrmeken zu Tag geförderten Goldsand (Her. 3, 102; Strabo 15, 1, 44. 69; Arrian Indic. 15; Plin. 11 § 111; dazu *Lassen* Ind. AK.[1] I. 237 f. II. 557). Soweit hat man Grund, in dem das Ḥavîla-Land umfliessenden *Pischon* einen indischen Hauptstrom angedeutet zu finden, u. zwar am natürlichsten den Indus (Kosmas Indicopl. u. a.; *Lassen* I. 529; *Kn.* u. a.), von dem man noch am ehesten eine dunkle Kunde haben konnte, weniger natürlich den Ganges (Jos. ant. 1, 1, 3; Euseb., Hieron. u. a.). Die Meinung *Sprenger's* (Geogr. Arab. 49 ff.), dass das arab. Flüsschen *Baisch* in der südl. Tihâme (etwa 17° n. Br.) der durch unterirdischen Lauf aus dem Paradies stammende Pischon

Digitized by Google

sei, u. *EGlaser's* (Gesch. u. Geogr. Arab. II. 323ff. 341ff., auch *Hommel's* in Neuer kirchl. Zeitschrift II. 893ff.), dass Ḥavîla der Gebirgsstock von Jemâma u. das Gebiet von Jemâma u. el Qaṣîm, also Central- u. Nordostarabien, u. Pischon das Wâdî ed-Dawâsir sei, dessen Zufluss, W. el ʿYrdh, die Jemâma durchströme, genügt es hier erwähnt zu haben. — Der *Giḥon* seinerseits scheint durch die Angabe, dass er das *ganze* Land Kusch, also jedenfalls auch das afrikanische, umströmt, hinlänglich bestimmt, u. es wird dem Sinn des Vrf. am nächsten kommen, wenn die Alten ihn durch den Nil oder einen der Nilzuflüsse erläutern (schon Sir. 24, 27 u. LXX Jer. 2, 18; Jos. ant. 1, 1, 3, die meisten KV.; unter Neueren zB. *Ges.*, bes. *Bertheau* die Lage des Paradieses. Gött. 1848). Den יְאֹר, den Fluss Ägyptens, nennt er ihn nicht, weil er eben nicht diesen, sondern den Kusch umfliessenden Fluss meint. Dass aber ein in Asien entspringender Fluss soll auch das afrikanische Kusch umspült haben, ist bei der völligen Unkenntniss der Alten (s. den Nachweis bei *Berth.*) über Gestalt u. Ausdehnung der südl. Länder (so dass selbst noch Ptolemaeus Asien u. Afrika im Süden verbunden dachte, *Kiepert* Alt. Geogr. 112) nicht eben verwunderlich. Um diese vermeintliche Schwierigkeit zu vermeiden, aber damit gegen כָּל־אֶרֶץ כּוּשׁ verstossend, wollten andere blos an asiatische Kuschiten (*Knobel* Völkertafel 248. 270f.) denken, u. deuteten dann den Giḥon theils auf Vakschu oder *Oxus* (*Mich.* Suppl. I. 298; *Ros.* AK. 1, 1. 184; *Lassen*, *Kn.* u. a.), welcher bei den islâmischen Völkern (durch Vermittlung jüdischer oder christl. Theorien?) den Namen Ǧeiḥûn führt, aber in der alten Welt nie zu besonderer Berühmtheit gelangt ist, theils den *Ganges* (*Kosmas*), dies freilich sogar gegen die Reihenfolge der Namen im Text. Das Ergebniss von alle dem ist, dass Vrf. von 4 Hauptströmen erzählen wollte, welche von Eden ausgehen, u. dass er die 2 westlichen derselben als die den Hebr. wohlbekannten Tigris u. Eufrat bestimmt, von den 2 östlichen aber keine klare Vorstellung hat, jedoch seine Beschreibung derselben nach unsern geograph. Kenntnissen am ehesten auf den Indus u. Urlauf dès Nil führen würde. Das ist ähnlich, wie die Perser die 2 mythischen, von der Haraberezaiti kommenden Ströme (s. S. 49) auf 2 ihnen bekannte grosse Ströme deuten (*Windischm.* 188; *Spiegel* Er. AK. I. 192; *West* Pahlavi texts 77; *Tiele* a. a. O. 260), aber auch unter den 18 andern Flüssen sogleich in den 2 ersten den Eufrat u. Tigris finden. Wenn nun aber gar diese 4 Ströme von einem Strom ausgehen sollen, so ist heutzutage für jedermann klar, dass das eine geographisch unvollziehbare Vorstellung ist. Für die Alten mit ihren mangelhaften geogr. Kenntnissen traten hierin Schwierigkeiten Anfangs gar nicht, weiterhin nur allmählig, aber noch nicht in ihrer vollen Stärke hervor. Schon Hen. 32 rückt das Paradies in den äussersten Osten oder Nordosten, der noch von niemand erkundet war; Josephus (a. a. O.) macht bereits den Edenstrom zu dem die Erde umfliessenden Okeanos, aus welchem nach altem Glauben die grossen Ströme der Erde ihre verborgenen Quellen hatten, so dass es leicht war, Eufrat, Tigris, Nil u. Ganges oder Indus aus ihm abzuleiten; ihm folgten viele.

Digitized by Google

Spätere (wie Ephr. Syr., Kosmas) giengen noch weiter u. verlegten gar Eden jenseits des Okeanos; diese Erdansicht (des Kosm.) hatte im Mittelalter weithin Geltung. Seit aber derartige Phantasien den exacten Kenntnissen von der Erdoberfläche weichen mussten, traten die Schwierigkeiten der Frage mit Macht heraus, u. führten zu allerlei Versuchen, unter Festhaltung strenger Geschichtlichkeit des Berichts seine Angaben mit der wirklichen Geographie auszugleichen. Die hauptsächlichsten sind folgende. a) Man nahm eine theilweise Umgestaltung der Erde durch die Fluth an u. sagte, Vrf. beschreibe etwas schon zu seiner Zeit Vergangenes, nichts Gegenwärtiges (*Luth.*, die meisten evang. Theologen). Abweichend von den Alten suchte man (*Reland* de situ paradisi terr. 1706, u. a., unter Neuern zB. *Kurtz*, *Buns.*, *Keil*, *v. Raumer* Palästina Anh. VII) Pischon u. Giḥon in Armenien, wo der westl. Seitenarm des Tigris u. der östl. Quellfluss des Eufrat nahe bei einander, freilich durch eine mächtige Gebirgskette getrennt, entspringen, auch die Quellen des Araxes in der Nähe liegen, u. verstand deshalb unter Giḥon den Araxes (Aras, Ġeiḥûn er-Ras), der mit dem Cyrus vereinigt in das kaspische Meer fällt, Kusch aber deutete man auf die *Κοσσαῖοι*, indem man diese (*Kn.* Völkertaf. 250) von Susiane durch Medien bis zum kaspischen Meer hin verbreitet annahm. Den Pischon aber fand man (*Rel.* a.) im kolchischen Phasis, der im Kaukasus entspringend westwärts ins schwarze Meer mündet, oder im Kyros (*Keil*), der im eigentl. Armenien, nicht so weit vom Eufrat u. Araxes, entspringt; die Ḥavîla endlich in Kolchis, dem an Gold u. andern Metallen reichen Land (Strabo 1, 2, 39 u. 11, 2, 19; Appian Mithrid. 103). Aber diese Deutung, welche im Alterthum aus guten Gründen gar keine Vertreter hat, beruht nicht blos auf grundloser Voraussetzung grosser Veränderungen der Erdoberfläche durch die Fluth (s. Vorbem. zur Fluthgeschichte Nr. 3), sondern sie setzt ganz willkührlich Kusch u. Ḥavîla in den Norden, u. kommt selbst so nicht zum Ziel, da es Kossäer in Armenien nie gab (s. *Nöld.* in GGN. 1874 S. 1ff.; *Del.* Par. 31), u. da zwar Gold (s. zu Ij. 37, 22), aber nicht Bdellium u. Beryll (Onyx) als Erzeugnisse des Nordens gelten können. b) Andere (*Calvin*, *Huet.*, *Boch.*, *Hopkins*, *Rask*, *Pressel*), wohl erkennend, dass der Erzähler ein zu seiner Zeit vorhandenes Land beschreiben wolle, erklärten den heutigen *Schaṭṭ-el-Arab* d. h. den vereinigten Eufrat-Tigris für den Edenstrom, u. suchten von den 4 Flüssen, in die er sich trennt, das eine Paar nördlich im Eufrat u. Tigris selbst, das andere Paar entweder in den beiden Mündungen des Schaṭṭ oder in seinen 2 östl. Zuflüssen, dem Karun u. dem Kerkha oder Karasu (oder gar den Giḥon im erythr. Meer u. den Pischon in Phaisan, einem Flusse Jemen's in Arabien, *Halévy* Revue Crit. 1881 p. 477). Ḥavîla u. Kusch liessen sich bei dieser Hypothese eher unterbringen (obgleich der Name Chuzistan, altpers. Uvaǵa, mit Kusch nichts zu thun hat); aber selbst abgesehen von der Frage, ob die beiden Mündungen des Schaṭṭ schon in der alten Zeit vorhanden waren (s. darüber bei *Kiepert* 138; *Del.* Par. 40ff.), können die פְּרָת im Text keine Zuflüsse des Hauptstromes sein, u. ein Göttersitz im Tiefland (s. S. 48f.) widerstrebt den Vorstellungen

Digitized by Google

des Alterthums. [Übersichten über die Ansichten von der Lage Eden's s. in *Win.*[3] I. 284ff.; *Herzog's* RE.[1] XX. 332ff.; BL. II. 42ff.; *Ri.* HWB. 298]. So bald man zugibt (wie auch *Del.* Par. 2f. thut), dass der Vrf. Eden u. den Gottesgarten als noch vorhanden annimmt, muss man von jedem Versuch, dieselben in einem den Hebr. geographisch genau bekannten Land nachzuweisen, abstehen, oder aber dem Vrf. die Thorheit zuschreiben, einen Bericht entworfen zu haben, mit dem er sofort Lügen gestraft werden konnte. c) Gleichwohl hat *FdDelitzsch* wo lag das Paradies? Leipz. 1881 S. 45ff. noch einmal versucht, vermittelst der Erträgnisse der Keilschriftforschung ein wirkliches Land nachzuweisen, auf welches die Beschreibung des Vrf. zutreffe, an das aber wohlweislich keiner der alten Leser gedacht hat. Eden soll das Land zwischen Tigris u. Eufrat von Takrit u. ʿAna im Norden bis an das pers. Meer im Süden sein (s. aber zu V. 8); der Garten die Babylon zunächstliegende Landschaft, näml. vom s. g. Isthmus an, wo jetzt Tigris u. Eufrat am meisten convergiren, bis etwas unterhalb Babylons; der Strom im Garten sei der Eufrat; Pischon der unterhalb Babels sich abzweigende u. das Land westlich vom Eufrat bis zum pers. Meer hin durchfliessende Kanal (vielleicht altes Eufratbett) Pallakopas, einst vielleicht (?) Pisânu genannt, der Giḥon der linkseufratische Kanal Schaṭṭ en-Nil, welcher Babylonien durchströmend unterhalb Warka wieder in den Eufrat gemündet habe, vielleicht (?) der akkadisch Gugʿâna genannte; Kusch seien in Babylonien ansässige Kossäer (über welche s. *FdDelitzsch* Die Sprache der Kossäer 1884 S. 6ff.), Ḥavîla der an den untern Eufratlauf u. das pers. Meer angrenzende Theil der syr. Wüste. Bei dieser Aufstellung werden Ströme u. Kanäle vereinerleit, der östlichste Pischon zum westlichsten gemacht, der mit Pischon gepaarte Giḥon zwischen Eufrat u. Tigris gelegt; der Tigris „der *vor Assur* fliesst" gegen die allbekannte Wirklichkeit aus dem Eufrat abgezweigt; כָּל־אֶרֶץ כּוּשׁ in einer dem Hbr. sonst unbekannten Bedeutung genommen; Feingold Bdellion Beryll nicht als Produkte der Ḥavîla, sondern Südbabyloniens u. auch für dieses nur ungenügend nachgewiesen; die Namen Eden, Pisânu, Gugʿâna als babyl. Namen für das, was sie bezeichnen sollen, blos postulirt; die Paradiessage ohne jeden zureichenden Beweis (s. oben S. 49f.) als urspr. babylonisch angenommen, u. behauptet, die biblische sei nur eine (wahrscheinlich erst exilische oder nachexilische) Copie derselben, als ob es einem Juden der vorexilischen (s. Gen. 10, 8—12. 11, 1ff.) oder der exilischen u. persischen (s. Jes. 13, 19ff. Jes. 50f. Zach. 5, 11. Ps. 137, 8) Zeit je in den Sinn hätte kommen können, in Babel's Umgebung den einstigen Gottesgarten anzuerkennen! Was *FzDel.*[5] S. 89 an talmudischen Ansichten über den Eufrat beibringt, verschlägt für diese Frage nichts. (Sonst s. *Halévy* a. a. O., *Tiele* a. a. O.). Auf die Einfälle *MEngel's* (die Lösung der Paradiesfrage 1885), welcher die Ḥarra im Osten des Ḥaurangebirges als Eden u. die Oase darin, Ost-Trachon, als den Garten in Eden u. s. w. bestimmen will, lohnt es sich nicht näher einzugehen (s. darüber *Ryssel* in ZDPV. VIII. 233ff.). — Ist hienach die Beschreibung geographisch unvollziehbar, so ergibt sich, dass man in derselben nichts sehen darf,

Digitized by Google

als einen mit den Mitteln einer kindlich-naiven Erdkunde unternommenen Versuch, die Gegend des Gottesgartens, aus welcher nach der Meinung der Völker auch die grossen segenbringenden Weltströme kamen, den Lesern ungefähr vorstellbar zu machen, damit aber zugleich die (von C) durch מִקֶּדֶם V. 8 an die Hand gegebene Vorstellung einigermaassen zu modificiren. — V. 15 nimmt nach der Unterbrechung V. 8b wieder auf, u. bringt neu nur לעבדה ולשמרה bei, wovon zwar wohl לעבדה (vgl. V. 5b), aber nicht לשמרה im Geist der urspr. Erzählung gedacht erscheint. Der Mensch ist nicht für die Erde allein bestimmt, darum gibt ihm Gott Aufenthalt in dem Garten, um hier seine Entwicklung zu leiten. Zu diesem Behuf weist er ihm nach diesem Text zunächst eine Thätigkeit an; nicht blos geniessen soll der Mensch, sondern auch arbeiten u. wirken. Sein Beruf soll sein, den Garten (גַּן hier fem., *Ges.* 122, 3b; wenn man nicht lieber ה— herstellen will, *Kuen.* Th. T. XVIII. 138) zu *bebauen* (V. 5), denn die äussere Natur, selbst die eines so herrlichen Gartens, lässt dem Menschen immer noch Spielraum zur Nachhilfe u. bietet ihm Gelegenheit, sie für seine besondern Zwecke herzurichten u. auszubeuten (ein Widerspruch gegen 3, 17 ff. — *Bud.* 83 — ist das nicht), *u. zu bewahren*, vor was? vor natürlicher Verwilderung, auch Beschädigung durch die Thiere (B. Jub. 3), vor dämonischen Mächten (*Del.*4); aber zu einem Gottesgarten wenig passend. — Vs. 16 f. sicher ursprünglicher Text. Die blosse Berufsarbeit ist noch nicht die volle Aufgabe des Menschen: in ihm schlummern Anlagen für das Sittliche u. Göttliche, die entwickelt u. geübt sein wollen. Darum gibt ihm Gott ein Gebot, welches seiner Entwicklung zum Reizmittel u. Richtmaass dienen soll, wobei vorausgesetzt ist, dass der Mensch von Natur die Fähigkeit hat, die Stimme u. den Willen Gottes zu vernehmen. Ein einzelnes, nicht einmal weiter begründetes, sondern kurz u. scharf lautendes Gebot reicht für diesen Zweck hin; die volle Einsicht in alles, was zu thun u. zu lassen ist, kann erst das Ergebniss einer langen geistigen Entwicklung sein, nicht der Anfang davon. Ja nicht einmal etwas zu thuendes, sondern etwas zu meidendes ist der Gegenstand dieses Gebots: eine von seinem Schöpfer u. Herrn ihm gezogene Schranke seiner geschöpflichen Freiheit anzuerkennen u. einzuhalten, muss für den Menschen der Ausgangspunkt alles Weiteren werden. Dass aber gleichwohl der Gegenstand des Verbotes nicht willkührlich gewählt ist, wird sich sogleich zeigen. Der Befehl, den Gott ihm *auf*legt (עַל wie 28, 6; Jes. 5, 6 u. ö.) lautet: *von allen Bäumen des Gartens wirst* (magst) *du allerdings*, immerhin (Inf. abs. wegen des Gegensatzes zu V. 17) *essen, aber von dem Baume des E. G. u. B. wirst du nicht essen* (מִמֶּנּוּ *Ew.* 309a). Der erste Satz regelt zwar auch die Nahrung des ersten Menschen u. bestimmt ihm (anders als 1, 29) die Früchte der Bäume, noch nicht den עֵשֶׂב. („Nach den Classikern zB. Plato polit. p. 272; Strabo 13, 1, 25; Diod. Sic. 1, 8; Arrian Ind. 7, 3; Lucret. 5, 935 ff.; Verg. Geo. 1, 8. 148 ff.; Ovid. met. 1, 104 ff.; Tibull. 2, 1, 38 ff.; Plin. 7 § 191 assen die Menschen zu Anfang Kräuter, Beeren, Baumrinden u. Baumfrüchte, insbesondere Eicheln; der Getreidebau trat

Digitized by Google

erst später ein" *Kn.*). Aber doch ist er mehr concessiv gehalten, u. das Hauptabsehen ist auf den zweiten Satz. — Sogar über die Folgen der Übertretung des Gebots wird der Mensch nicht im unklaren gelassen: *am Tage deines Essens* (אֲכָלְךָ *Ges.* 61, 1, A. 2) d. h. wie der Erfolg zeigt, nicht: am selben Tag, sondern: *wann* (V. 4b) du davon issest, *wirst du sicherlich* (Inf. abs. wie 18, 10. 18 u. s.) *sterben.* מוֹת תָּמוּת] nicht gerade: du bist des Todes schuldig (*TrgJon.*), obwohl es 20, 7. 1 Sam. 14, 39. 44. 22, 16 im Sinne des bekannten מוֹת תָּמוּת vorkommt; noch weniger; du wirst sterblich werden (*Sym. Hier., Thorm. Dath.*), da מוּת das nicht ausdrücken kann u. der Mensch (3, 19. 22) gar nicht unsterblich geschaffen ist, sondern: Sterben wird für dich sicher die Folge davon sein. Denn (s. S. 46f.) er geht des Aufenthalts im Garten u. damit der Möglichkeit dauernden Lebens verlustig, fällt dem natürlichen Tode anheim. Dass der wirkliche Tod sofort eintrete, ist mit בְּיוֹם (s. oben) nicht gesagt, u. ist deshalb die Annahme einer Übertreibung der Drohung zum Zweck der sichereren Abschreckung (*Kn.* a.) nicht nothwendig; zutreffender ist, wie schon Ältere (*Calv. Merc. Drus. Pisc.* a.) erinnern, dass die Mühsale u. Leiden, denen der Mensch durch die Sünde anheimfiel, nichts als Lebensstörungen, Anfänge des Sterbens sind. — Warum wird aber Befehl u. Drohung gerade an diesen Baum gebunden? Sicher nicht, weil seine Frucht, wie die eines Giftbaumes, für den Geniessenden physisch-schädliche Wirkungen hat (*Cler. Eichh. Redsl. Kn., FWSchultz* 459; *Toy*), denn in diesem Fall wäre er einfach ein Baum des Todes u. auch so zu nennen, aber wie sollte in den Garten des Lebens ein Todesbaum kommen? Vielmehr er heisst u. ist ein Baum der Erkenntniss G. u. B. Mit Recht hat *Wl.* I. 345f. betont, dass es nicht הַטּוֹב וְהָרָע heisst, u. dass die Ausdrücke zunächst *Lust u. Unlust erweckend, heilsam u. schädlich* bedeuten, aber mit Unrecht daraus gefolgert, dass hier gar nicht von sittl. Erkenntniss, sondern von Erkenntniss der *Dinge* nach ihrem Nutzen für den Menschen, von Welterfahrung, Bildung oder Cultur die Rede sei. Was sollte auch der Mensch durch das Essen vom Baum für Culturfortschritt gemacht haben! oder was sollte eine Phrase dieses Sinnes von Gott ausgesagt (3, 5. 22) heissen! In Wahrheit wird טוֹב u. רַע von jeher nicht blos von Dingen, sondern auch von Handlungen u. handelnden Subjecten ausgesagt, u. wird insgemein das Gute, weil dem Menschen frommend, u. das Böse, weil ihm schadend, ט' u. ר' genannt; hier vollends, wo der Mensch durch das Essen nicht den Werth eines Dings, sondern den einer Handlung erfährt, kann der ethische Sinn gar nicht ausgeschlossen werden (s. auch *Bud.* 65ff.; *Riehm* in StKr. 1885 S. 764). Gutes u. Böses erkennen (vgl. 3, 6 השכיל) bedeutet demnach den Werth der Dinge u. Handlungen begreifen, sie nach ihren heilsamen oder übeln Folgen (also auch nach ihrem sittl. Werth) zu beurtheilen (1 Reg. 3, 9), demgemäss auch mit Bewusstsein ihres Werthes zu wählen oder zu verwerfen (Jes. 7, 16) verstehen. „Ein kleines Kind hat diese Fähigkeit noch nicht Dt. 1, 39; erst beim Heranwachsen desselben tritt sie ein Jes. 7, 15f.; ihr Mangel dient daher auch zur Bezeichnung des kindisch

Digitized by Google

werdenden Alters 2 Sam. 19, 36; sie hat insbesondere der Richter nöthig, der Recht u. Unrecht ermitteln soll 1 R. 3, 9, u. in besonderem Grad haben sie die Engel u. Gott selbst Gen. 3, 22. 2 S. 14, 17. 20" (*Kn.*). Ihr Besitz macht den Menschen Gott ähnlich (3, 22), ist wirklich ein göttliches Gut. Diese Fähigkeit also oder die volle Einsicht in den Werth der Dinge u. Handlungen für sein Wohl u. Wehe, in das Wesen von gut u. bös, im Menschen zu entwickeln, ist jetzt die Aufgabe, u. darum heftet sich der göttl. Befehl gerade an den Baum, in welchem dieses Gut verkörpert ist. Dass u. warum der Befehl nicht als Gebot, sondern als Verbot gefasst wird, ist schon S. 45f. 64 erläutert. Keineswegs aber ist daraus, dass Gott dem Menschen den Baum verbietet (*Wl.* I. 344), zu folgern, dass er ihm jene Erkenntniss, zu der er ihn beanlagt hat, überhaupt vorenthalten wollte, weil Erwerb derselben u. paradiesisches Leben schlechthin unverträglich seien. Wenn der Vrf. dieser Ansicht war, durfte er überhaupt seiner Erzählung nicht die Wendung geben, dass der Verlust des Paradieses als eine Schuld des Menschen (Cap. 3) erschien. — Beiläufig erhellt nun auch aus dieser Function des Erkenntnissbaums, wie fein der Vrf. die aus der mythologischen Unterlage entspringende Gefahr einer zu sinnlichen d. h. heidnischen Vorstellung dieser geistigen Dinge zu beseitigen verstand. — V. 18—25. Mit der Einweisung in den Garten sind noch nicht alle Vorbedingungen einer richtigen Entwicklung des Menschen erfüllt; die Möglichkeit des Verkehrs u. Austausches mit andern Wesen seines gleichen u. der gegenseitigen Hilfeleistung muss noch hinzukommen; so schafft denn Gott zuerst Thiere u. dann das Weib, beide für den Menschen u. um seinetwillen. V. 18. Der göttl. Gedanke bei den folgenden Schöpfungen. Dass der Mensch allein sei, ist nicht *gut* d. h. förderlich, zweckentsprechend: er ist auf Gemeinschaft angelegt; *ich will* (LXX *Vulg.*: wir wollen, nach 1, 26) *ihm machen eine Hilfe* (concret Ps. 70, 6; Wesen zu seiner Hilfe) *ihm entsprechend.* Mit כְּנֶגְדּוֹ, eig. *wie vor ihm, wie ihm gegenüber* „deutet Vrf. ein Wesen an, welches so ist, wie das Gegenstück zum Menschen sein muss, welches ihm also gegenübergestellt werden kann u. somit entspricht; im Rabbin. ist כְּנֶגֶד *gemäss, entsprechend s. Ges.* th. 847; richtig LXX: *κατ' αὐτόν*, V. 20 *ὅμοιος αὐτῷ*, so auch *Peš.* u. *Vulg.*; aus der Gleichartigkeit leitet der Vrf. die Hilfsfähigkeit ab; das gleiche Wesen kann am besten helfen" (*Kn.*). In der That genügt die gewöhnliche Bedeutung von עֵזֶר, u. ist nicht nöthig, es als „Umgebung, Gesellschaft" (*Ew.*) zu deuten. Nur muss man nicht blos an Hilfsleistung bei der Arbeit (*Kn.*) denken, sondern an jegliche auch geistige Förderung u. Unterstützung, die dem Menschen aus der Gemeinschaft kommt. Die Nothwendigkeit des Weibes zur Fortpflanzung ist noch gar nicht besonders, geschweige ausschliesslich in Betracht genommen, u. die Deutung des נֶגֶד als anteriora d. h. pudenda (*Schult., de Dieu, Ros.*) ganz hinfällig. — V. 19. Gott bildet also die Thiere u. führt sie dem Menschen zu. — Die Abweichung von Cp. 1 in der Zeitfolge der Menschen- u. Thierschöpfung ist hier offenbar. Der Ausweg der Harmonisten: „u. Gott hatte gebildet u. brachte nun" (noch *Del.*[5]) ist unzulässig,

Digitized by Google

weil man zwar durch ein Impf. cons. über das nächst Vorhergehende zurück an etwas Ferneres (vgl. V. 9 zu 8; aber 24, 30 zu 29. 27, 24ff. zu 23 ist anders zu beurtheilen) anknüpfen kann, aber in unserem Fall schon durch אֶעֱשֶׂה (nicht אָבִיא) V. 18 ein Zurückgreifen über V. 18 auf V. 7 unmöglich gemacht ist. Die Auskunft (*Del.*[4]) aber, dass nach Gen. 1 die Pflanzenschöpfung am 3. u. die Thierschöpfung am 5. u. 6. Tag blos angefangen, ihre Vollendung aber sich bis nach der Bildung des Menschen hingezogen habe, widerstreitet dem וַיַּרְא כִּי טוֹב 1, 12. 21. 25, u. thut auch Cp. 2 kein Genüge, welches vor dem Menschen von Pflanzen u. Thieren überhaupt nichts weiss. — Die Thiere werden aus Erdstoff gebildet (vgl. 1, 24, wo nur der Ausdruck verschieden ist); von Begeistung derselben wird nichts gesagt. Sie sind besondert in חַיַּת הַשָּׂדֶה, sonst gewöhnlich „die wilden Thiere", hier aber kraft V. 20 u. 3, 14 auch בְּהֵמָה einschliessend, u. in עוֹף הַשָּׁמַיִם die Flugthiere (s. 1, 20); die Wasserthiere u. הָרֶמֶשׂ sind nicht erwähnt, weil sie für den in Rede stehenden Zweck nicht in Betracht kommen. *um zu sehen, was* d. i. wie *er es* d. i. jedes Thier *nennen werde*] sofern der Name nur der Ausdruck dessen ist, was der Mensch denkt, will das sagen: welchen Eindruck sie auf ihn machen werden, oder wie er sie im Verhältniss zu sich befinden werde. — In 19[b] kann לוֹ nicht anders als in מַה־יִּקְרָא־לוֹ genommen werden, u. נֶפֶשׁ חַיָּה müsste erklärende App. dazu sein: *es*, näml. *ein Lebewesen;* aber schon die Stellung des נ׳ ח׳ hinter הָאָדָם ist auffallend u. lässt darin eine Glosse vermuthen (*Ew. Olsh.*) zur Erläuterung von לוֹ; ausserdem ist נֶפֶשׁ חַיָּה für Thiere zwar dem A sehr geläufig, nicht aber dem C (vgl. V. 7). Ein לוֹ *sibi* („was der Mensch *für sich* das Lebewesen nennen würde" *Kn.*) wäre unnöthiges Flickwort. הוּא שְׁמוֹ] näml. nach Gottes Absicht, somit: *das sollte sein Name sein.* Die Thiere, ihm theilweise ähnliche Wesen, müssen die Aufmerksamkeit u. das Sinnen des Menschen in besonderem Maasse erregen u. durch ihre Mannigfaltigkeit ihn zum Unterscheiden zwingen; diese Gedanken aber, die er sich macht, müssen der Natur des Menschen gemäss sich äussern in Lauten oder Namen, die er ihnen zuruft d. h. womit er sie benennt. So werden die Thiere allerdings ihm eine „Hilfe" für seine Entwicklung. Zugleich werden damit über das Wesen oder doch die Anfänge der Sprachbildung Winke gegeben: die ersten Namen sind der unwillkührlich im Laut wiedergegebene Eindruck, den die Dinge auf den Geist des Menschen machen. — V. 20. So nannte der Mensch Namen für alle die verschiedenen Thiere, die ihm immer am nächsten stehenden grossen Hausthiere voran, *aber für Menschen* (ohne Art., s. aber zu 3, 17; *Olsh.* liest וְהָאָדָם) fand er unter ihnen keine entsprechende Hilfe; sie alle findet er für Menschen unzulänglich. Schöner kann in der Kürze die Hoheit der Menschennatur nicht veranschaulicht werden (anders als 1, 26 u. doch dasselbe). „Dass Gott durch die sich begattenden Thiere ein geschlechtl. Bedürfniss im Menschen habe wecken wollen (*JDMich.*, *Ros.*), sagt Vrf. nicht, lässt vielmehr dasselbe erst 4, 1 eintreten" (*Kn.*). — V. 21—24. Dem nun angeregten Bedürfniss nach einem Wesen seines gleichen entgegenkommend schafft Gott das Weib. — V. 21f. Er lässt ihn in

Digitized by Google

tiefen Schlaf (nicht ἔκστασις, LXX) fallen, nimmt eine seiner Rippen heraus u. schliesst Fleisch an ihre Stelle (תַּחְתֶּנָּה mit Acc.-Suff., *Ew.* 263ᵃ; *Sam.* תחתיה) d. h. fügt Fleisch ein, um die Lücke zu schliessen, *baut* die Rippe zu einem Weibe aus, u. führt dieses dem Menschen zu. „Der Ausdruck *bauen* ist wohl gewählt, weil er auch sonst mit צֶלַע, wo dieses Bausachen bezeichnet, sowie mit dem Weibe, welches Nachkommenschaft erhalten soll (16, 2), verbunden wird" (*Kn.*). Schlafen muss der Mensch, denn wie die Schöpfung, so kann auch die Umschöpfung des Menschen nicht seiner Wahrnehmung unterliegen. In der Scheidung des Urmenschen in Mann u. Weib liegt der Gedanke, dass das volle Wesen des Menschen nicht im Mann allein u. nicht im Weib allein, sondern in beiden zusammen zur Erscheinung kommt, sie also zu gegenseitiger Ergänzung bestimmt sind. Aus einem Körpertheil des Mannes wird das Weib geschaffen: damit wird dessen Abhängigkeit von jenem u. Zugehörigkeit zu ihm dargethan, u. der geheimnissvolle Zug beider zu einander erklärt. Und wenn einmal ein Theil des Mannes herausgenommen werden sollte, so lag eine Rippe, ein Seitenbein, am nächsten: er hat deren noch genug, u. das Weib steht ihm zur Seite, füllt eine Lücke an seiner Seite aus. („Den Begriff der hilfreichen Genossenschaft u. des Beistandes drückt der Hebräer aus *zur Rechten sein, gehen, stehen* Ps. 16, 8. 109, 31. 110, 5. 121, 5; Jes. 63, 12; Martial 6, 68, 4 nennt den Vertrauten jemandes dessen *dulce latus;* Hesychius erklärt ἄπλευρος durch ἡ μὴ ἔχουσα βοήθειαν. Der Araber sagt: huva lizqî *er ist meine Seite* d. h. mein unzertrennlicher Begleiter u. Genosse", *Kn.*). Was die Erzählung sagen will, spricht der Mensch V. 23 u. der Erzähler V. 24 klar genug aus. Grob realistischer Sinn dringt auch hier auf buchstäbliche Geschichte, verliert sich dann aber auch in allerlei spitze Fragen über die Ein- oder Zweigeschlechtigkeit des ersten Menschen, über die Stelle des Körpers, wo צֶלַע herausgenommen u. בָּשָׂר eingesetzt wurde u. dgl.; jüd. Geschmacklosigkeit (s. *Eisenmenger* Entd. Judenth. 1. 365 ff.) u. heidnisch-mythologische Denkweise liegen dicht beisammen. Aber die Bibel redet von derlei Dingen mit Geist, u. wer geistvoll gesagtes mit Geist aufzufassen versteht, lässt sich an den offen zu Tag liegenden Gedanken dieser einfach-schönen Darstellung genügen. — Analogien bieten die Mythen u. Dichtungen der Völker. Nach dem Bundehesch erwuchs aus dem Samen des Urmenschen Gajomart eine baumartige Pflanze, in welcher zwei innigst vereinigt waren; diese von Ormuzd zu einem Doppelmenschen gebildet, trug statt der Früchte 10 Menschenpaare, von deren erstem, Meschia u. Meschiane, das ganze Menschengeschlecht abstammt (*Windischm.* 213 ff.; über eine indische Darstellung s. *Spieg.* Er. AK. 1. 458). „Bei Plato symp. p. 189 ff. wird die geschlechtliche Vereinigung daraus erklärt, dass ursprünglich neben dem männl. u. weibl. Geschlecht auch zweigeschlechtige Androgynen existirten u. von Zeus zu Männern u. Weibern getrennt wurden" (*Kn.*); „die Grönländer lassen das Weib aus dem Daumen des Mannes entstanden sein" (*Tuch* nach *Pustkuchen* Urgesch. 1. 212). — V. 23. Der Mensch erkennt sofort in dem Weibe das ihm entsprechende Wesen,

Digitized by Google

u. spricht, freudig überrascht in halb rhythmischer Rede: *diese dasmal*, endlich einmal, *ist Bein von meinem Gebein* u. s. w. Dreimal weist er mit זֹאת auf sie hin; הַפַּעַם mit voller Demonstrativkraft des Artikels wie 29, 34 f. 30, 20. 46, 30; Ex. 9, 27. *diese soll man Männin nennen, weil vom Manne* (LXX *Sam. Onk.* מאישה von *ihrem* Manne) *genommen ist diese*] אִשָּׁה (obwohl zu einer andern √, näml. zu أنث, gehörig) ist hier als Fem. zu איש aufgefasst; *Luth.* gut *Männin; Sym.* ἀνδρίς, *Vulg.* virago; „nach Festus sub Querquetulanae wurden die Frauen von den Alten *virae* genannt" (*Kn.*), לָקְחָה־זֹּאת] über das raphirte ף u. über ־ *Ges.* 52, 1 A. 2 u. 10, 2 A. b. — V. 24. Worte nicht des Menschen (*Kn. Del.*), der von Vater u. Mutter noch kein Wissen hat, sondern des Erzählers (*Tuch Ew. Ke.*), wie zB. auch 26, 33. 32, 33; daher die Impf. richtiger präsentisch, als futurisch zu übersetzen. והיו] והיתה משנתם *Sam.*, καὶ ἔσονται οἱ δύο LXX. Die Zuneigung, in welcher der Mann, unter Verlassung selbst der Ältern, seinem Weibe anhängt, um mit diesem zu einer völligen, auch leiblichen Vereinigung zusammenzugehen, führt Vrf. auf jenen Vorgang zurück, u. erklärt damit die Ehe als vom Schöpfer geordnet. Von der Ehe überhaupt spricht er, nicht speciell von der Unziemlichkeit der fleischl. Vermischung im Vaterhaus oder unter Verwandten (*Trg.*); u. vom Verhalten des Mannes allein (nicht des Weibes) spricht er, weil vom Mann die Stiftung einer Ehe ausgeht. Aber zu bemerken ist dabei, dass es die Einehe ist, die hier als das normale Verhältniss hingestellt wird, u. zugleich die Ehe, die auf einer selbst über die Älternliebe hinausgehenden Zuneigung zum Weibe beruht. Auch ist der Unterschied dieses normalen Verhältnisses, wo der Mann im Weibe seines gleichen u. seine Ergänzung erkennt, zu dem 3, 16ᵇ beschriebenen nicht zu übersehen. Es sind damit Ideale hingestellt, um deren Verwirklichung es sich in der weiteren geschichtl. Bewegung handelt. — Hiemit erst ist die Menschenschöpfung vollendet u. sind alle Bedingungen für eine gesunde Entwicklung des Menschen erfüllt. — V. 25. Beigefügt wird nur noch, um die Beschreibung des Urstandes zu vollenden, u. zugleich zum Folgenden hinüberzuleiten, dass Mann u. Weib nackt waren, ohne sich vor einander zu schämen. Die kindlich unbefangene Unschuld kennt noch nicht die Scham; Scham tritt erst ein mit der Sünde u. dem Schuldgefühl (3, 7). Das ist hier der Hauptgesichtspunkt. Dass durch 2, 25. 3, 7. 21 drei Stadien im Entwicklungsgang der menschl. Bekleidung, entsprechend der sittl. Bildung der Völker, bezeichnet werden (*Kn.*), ist auch richtig, aber hier von untergeordneter Bedeutung. Ein Bruchstück culturgeschichtlichen Zusammenhangs (s. 4, 17 ff.) ist hier von C durchaus ethisch verwandt. (Zum Nacktgehen der ersten Menschen vgl. Plato polit. p. 272; Diod. Sic. 1, 8. *Kn.*). — עֲרוּמִּים] von עָרֹם, verkürzt aus עֲיֵרִים 3, 7. 10. 11 von W. ערר (*Ew.* 163ᵒ). יִתְבּוֹשָׁשׁוּ] Hithp. nur hier, reciprok (*Hölem.*).

Zweite Hälfte: Der Sündenfall u. seine Folgen, Cap. 3. — V. 1—7. Die Verführung durch die Schlange zum Genuss vom Erkenntnissbaum, u. das Erwachen der Scham. — V. 1. Wie lange der Mensch im Zustand der Unschuld war, ist nicht gesagt u. konnte nicht gesagt werden;

Digitized by Google

ihn als blos momentanen zu denken, haben wir keinen Grund (B. Jub. 3 bestimmt 7 Jahre). Nun aber soll er fortschreiten: aus der blossen Unschuld heraus, die es nicht anders weiss, soll er, zwar nicht durch den Gegensatz (die Schuld) hindurch, aber doch durch das Bewusstsein des Gegensatzes des Guten hindurch sich fortentwickeln zur freien Selbstbestimmung für den Gehorsam gegen Gott oder für das Gute. Darum muss das Bewusstsein des Gegentheils vom Guten reizend an ihn hinantreten; er muss versucht werden. Dass Gott es an ihn kommen lässt, ist nicht gesagt. Aber wenn Gott ihn zur Fortentwicklung bestimmt hat, so kann auch die Versuchung nicht gegen seinen Willen sein; nur will Gott, dass er in der Versuchung bestehe, nicht dass er falle. Wie kommt aber der versuchende Gedanke des Bösen an den Menschen? Nach der Erzählung durch *die Schlange* (2 Cor. 11, 3), eines von den Thieren des Feldes, aber das listigste oder schlauste unter ihnen. Als ein kluges Thier galt die Schlange den Völkern insgemein (noch Matth. 10, 16), meist im schlimmen Sinn als tückisch, hinterlistig, bösartig (was eben besonders von der giftigen Schlange gilt, zB. Gen. 49, 17; Arist. hist. anim. 1, 1, 14; Äsop. fab. 70; *Bochart* hz. III. 246 ff.), aber vielfach auch (da es auch unschädliche u. zähmbare Schlangen gibt) im guten Sinn als vorsichtig, aufmerksam, gelehrig, sogar zauber- u. heilkräftig, daher bei manchen alten Völkern, Ägyptern u. Phöniken voran, als Agathodämon angesehen (zB. Euseb. pr. ev. 1, 10, 30 ff.; Macrob. Sat. 1, 20), im ganzen als ein wunderbares geheimnissvolles dämonisches Wesen gefürchtet u. darum weithin von älteren u. neueren Naturvölkern auch göttlich verehrt (zB. bei den Indern *Lassen* IAK.[1] II. 467, in Abessinien *Ludolf* hist. Äth. 2, 2, 14 u. ZDMG. XXII. 226; bei den Germannen *Grimm* Mythlg.[2] 2, 648 ff., selbst noch bei Israeliten 2 Reg. 18, 4, vgl. Num. 21, 5 ff.; *Baudissin* Stud. I. 288 f.). Ausschliesslich nach ihrem schädlichen, tückischen Wesen aufgefasst erscheint sie bei den Eraniern; obgleich in ihrer Zeichnung als Dahâka noch an den altarischen Naturmythus von der gegen die Regenwolken u. das Licht kämpfenden Schlange am Himmel (*Roth* in ZDMG. II, 216 ff.) erinnernd, ist sie ihnen recht eigentlich nicht mehr blos verderblich, sondern böse, das Thier des bösen Gottes, von ihm geschaffen (Vend. 1, 8; Jaçna 9, 27), Verkörperung desselben, darum ihm selbst als Beiname zugelegt (die Schlange Aĝra-Mainju, Vend. 22, 5. 6. 24, *Spieg.*); ihrer List freilich nicht, aber ihrer Tod bringenden Gewalt unterliegt schliesslich auch Jima (*Windischm.* 27 ff.; die Verführung von Meshia u. Meschiane, wird im Bundehesch auf Ahriman selbst zurückgeführt, a. a. O. 218). Mit dieser Ahriman'schen Schlange hat man früher oft die Schlange unseres Textes zusammengestellt (ja sogar erstere aus der letzteren ableiten wollen *Hengst.* I. 7 ff.). Und neuerdings hinwiederum glaubte man in dem „Drachen", „der grossen Schlange" *Tiāmat* (Urchaos), der Erzfeindin der Götter, von welcher altbabyl. Mythen reden (s. S. 8 f.), das Original der Paradiesschlange gefunden zu haben (*Smith-Del.* chald. Gen. 82 ff.; *Del.* Par. 88 ff.). Aber abgesehen davon, dass von einem solchen Wesen der Naturmythen noch ein weiter Schritt ist bis zur Paradiesschlange, u. die letztere bei den Kaldäern bis jetzt nicht nachzuweisen ist (s.

Digitized by Google

S. 49 f.), spricht gegen die Zusammenstellung sowohl mit Tiāmat als mit der Ahriman'schen Schlange der Text selbst, welcher die Schlange nicht als böses Wesen, sondern einfach als Thier des Feldes charakterisirt, allerdings als listigstes derselben. Aus dem gleichen Grund kann sie auch weder Erscheinungsform noch Werkzeug des Satan's sein, weil sonst der Vrf. nicht ihre (eigene) List hervorheben würde. Auf ihr Reden darf man sich nicht berufen zum Beweis, dass ein Dämon in ihr wirksam gewesen sei, denn freilich ist, was B. Jub. 3, Jos. ant. 1, 1, 4 u. a. angenommen haben, dass im Paradies noch alle Thiere geredet haben, nach dem Sinn der Erzählung (s. 2, 20b) nicht richtig; aber wenn selbst auf dem Boden gemeiner Wirklichkeit das, was die Seele eines Thieres bewegt, in Worte gefasst u. als von ihm geredet dargestellt wird (so von der Eselin Num. 22, 28 u. dem Rosse Xanthus Ilias 19, 104, *Kn.*), wie kann dieses Reden hier so befremdlich sein im Gottesgarten, wo alles wunderbar u. höherer Art ist? Dass später, als die Dogmenbildung bei den Juden in Gang gekommen war, man den Teufel in der Schlange erkannte (Sap. 2, 23 f.; Apoc. 12, 9. 20, 2; TrgJon. zu V. 6, vgl. über die jüd. Lehren *Eisenm.* 1, 822 ff.; *FWeber* altsyn. Theol. 211 ff. 243 ff.) u. die Kirchenväter (*Reinke* Beitr. II. 211 ff.) u. dogmatischen Ausleger hierin sich anschlossen, beweist nicht, dass der Erzähler es so meinte. Vom Teufel weiss das AT. vor dem Exil nichts; was *Del.* von seinem Hineinwirken in die Schlange, ja selbst in das Sechstagewerk sagt, geht weit vom Text ab. Ebenso ungenügend ist es aber auch, wenn Allegoristen (wie Philo u. die alex. KV) u. moralisirende Erklärer (wie *Jerusalem* oder *Teller* a.) die Schlange für das blosse Symbol der bösen Lust oder des reizenden Triebes im Menschen, noch *Bunsen* für das Bild des einseitigen, vom Gewissen abgetrennten Verstandes erklären. Denn bei dieser Auffassung würde nicht blos V. 14 unverständlich sein, sondern es würde gerade das, was erklärt werden soll, nicht erklärt, näml. wie das Weib dazu komme, die in der Schlange symbolisirten bösen Gedanken u. Begierden, zu fassen. Denn wohl hat der Mensch von Natur schon die Möglichkeit, das Gegentheil des Guten zu denken nicht blos, sondern auch zu begehren, aber dass die Möglichkeit in ihm zur Wirklichkeit wird, das muss veranlasst sein, u. um diese Veranlassung handelt es sich hier. Von andern Menschen kann sie nicht kommen; von dämonischen Wesen, die schon bei der Menschenschöpfung vorhanden waren, weiss die alte Lehre nichts (ganz anders im Parsismus); es bleibt nur übrig, die Veranlassung in denen zu suchen, die nach 2, 19 f. als Umgebung des Menschen in Betracht kommen, den Thieren. Und welches Thier läge hier näher als die schlaue, unheimliche Schlange? Aber man beachte: der Text nennt sie nicht ein böses Thier, sondern ein schlaues. Auf ein Thier leidet der Begriff des Bösen keine Anwendung. Wohl sind die Gedanken, welche die Schlange dem Weibe vordenkt, bitterböse, aber sie sind nicht böse seitens der Schlange, sondern blos schlau; böse werden sie erst, wenn ein sittlich zurechnungsfähiges Wesen, hier der Mensch, sie in sich aufnimmt u. sich ihnen hingibt. Insofern ist die Erzählung nicht mit sich im Widerspruch, wenn sie den Ver-

Digitized by Google

führer in dem schlauesten aller Thiere findet. Die Schlange ist die Erregerin schlauer Gedanken, welche vom Menschen gehegt gottwidrig sind. Wenn man später, als man gelernt hatte, die Macht des Bösen in dem bösen Geist zusammenzufassen, auf die Erzählung zurückblickte, lag es nahe, in jener aussermenschlichen Macht schlauböser Gedanken denselben bösen Geist wiederzuerkennen, der in der Menschheit schon so viel Verderben angerichtet hatte, d. h. in der Schlange den Teufel zu finden. — Die Schlange wendet sich *an das Weib*, den schwächeren, leichter verführbaren Theil; es kommt hinzu, dass dasselbe den Befehl Gottes (2, 16 f.) nicht selbst mit angehört hatte. Sie sagt, wie in Fortsetzung eines angeknüpften Gesprächs, im Tone fragender Verwunderung: *und* (sollte es der Fall sein) *dass Gott gesagt hat?* sollte Gott wirklich gesagt haben? (*Ew.* 354c). אֱלֹהִים] im Munde des Thieres wird der heiligste Name Jahve absichtlich vermieden. Den göttl. Befehl zuerst entstellend u. dann über den entstellten Befehl ein gerechtes Befremden aussprechend, will sie theils das zweifelnde Nachdenken des Weibes über den Befehl anregen, theils sich selbst als eine, die diese Dinge zu beurtheilen versteht, insinuiren. — V. 2 f. „Das noch unschuldige Weib berichtigt die Schlange nach 2, 16 f. מִן] מִמְּרִי hängt von תֹּאכְלוּ ab, u. wird wie 2, 17 in מִמֶּנּוּ wiederholt, wornach אֲמַר אֱלֹהִים ein eingeschobenes Sätzchen ist. Die *Berührung* hatte Gott nicht ausdrücklich verboten; der Vrf. erwähnt sie, um anzudeuten, das Weib sei sich der Strenge der göttl. Vorschrift vollkommen bewusst gewesen" (*Kn.*); nach *Ke.* soll diese Übertreibung zeigen, dass dem Weibe das Verbot bereits *zu* streng erscheint, nach *Del.*[5] will sie durch den Zusatz weiteren Lockungen vorbeugen. Dass sie von *dem* Baum in der Mitte des Gartens spricht, obwohl 2, 9 zwei solche genannt sind, erklärt sich daraus, dass seit dem Verbot (2, 17) eben nur dieser eine ihren Sinn erfüllt; עֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע (2, 17) aber durfte sie ihn nicht nennen, weil sie sonst der Schlange verrathen hätte, was es mit diesem Baum auf sich hat, während doch die Schlange gerade dadurch, dass sie selbständig das Wesen dieses Baumes kennt u. richtig ansagt, ihr höheres Wissen vor dem Weibe legitimiren u. überwältigend auf dasselbe wirken soll. *Budde's* kritische Folgerungen (s. zu 2, 9) u. Correcturen (indem er auch 2, 17 אשר בתוך הגן für הדעת טוב ורע als urspr. Lesart herstellen will) erscheinen hienach nicht berechtigt. — V. 4 f. Nachdem im Weib das zweifelnde Nachdenken über Gottes Gebot angeregt ist, rückt der Verführer offen heraus mit dreister Leugnung der Wahrheit der göttl. Drohung, mit Verdächtigung der liebevollen Absicht Gottes u. mit Vorspiegelung eines hohen durch den Ungehorsam zu erreichenden Gutes. *keineswegs sterben werdet ihr*] sondern etwas anderes wird die Folge davon sein (vgl. Ps. 49, 8); nimmt man aber (*Ew.* 312b) an, dass blos um die Formel מוֹת תָּמוּתוּן aus 2, 17 unverändert zu wiederholen, die Negation in so ungewöhnlicher Weise vor den Inf. abs. gestellt sei (vgl. Am. 9, 8), so ist zu übersetzen: „*keineswegs* werdet ihr sterben." וְנִפְקְחוּ] Nachsatz zum Zeitsatz. „Nicht um den Tod von euch abzuhalten, somit nicht aus Wohlwollen hat er das Verbot gegeben, sondern (כִּי wie 17, 15. 18, 15. 19, 2. 24, 4)

Digitized by Google

weil er weiss, dass ihr durch den Genuss ihm ähnlich werdet, somit aus Missgunst. Diese Ansicht vom Neid der Götter" ist den Griechen sehr geläufig, zB. „Her. 1, 32. 3, 40. 7, 10. 46. Pausan. 2, 33, 3; vgl. *Nägelsbach* homer. Theol. 33 f. *da werden geöffnet eure Augen*] d. h. ihr gelangt zu Einsichten, die ihr jetzt nicht habt; die Redensart sonst von solchen, die etwas von ihnen zuvor nicht Gesehenes auf einmal gewahren, 21, 19. Num. 22, 31. 2 R. 6, 17" (*Kn.*). מֵאֱלֹהִים] nicht: *wie Engel* (*Trgg.*, *Saad.*, *IE.* a.), sondern *wie Gott*, doch können schon hier nach V. 22 andere göttl. Wesen mit eingeschlossen sein. יִדְעֵי] zweites Praed. zu והייתם. יֹדְעֵי טוֹב וָרָע] dass Gutes u. Böses im Munde der Schlange anders als 2, 9. 17. 3, 22 zu verstehen sei, näml. (wie 24, 50. 31, 24) als *alles* (*Hupf.* bei *Riehm* StKr. 1885 S. 764), will nicht einleuchten. — Wie das Wesen u. Werden der Sünde im Menschen, so ist auch die verführende Macht in typischer, mustergiltiger Weise gezeichnet: nicht nackte, sondern mit Wahrheit gemischte Lüge stellt sie vor (vgl. V. 7 u. 22), u. mit der Aussicht auf die nächsten angenehmen Folgen weiss sie den Blick von dem letzten entscheidenden Ausgang der Sache abzuziehen. — V. 6. Indem das Weib den angeregten Zweifel an Gottes Wahrheit u. Liebe nicht sofort zurückweist (Matth. 4, 10. 16, 23), sondern gelockt von dem versprochenen Gut in sich aufnimmt, ist die Sünde in ihm empfangen; das Vertrauen auf Gott ist ins Wanken gekommen, u. die Gott widerstrebende Selbstsucht erwacht. Schon sieht es den Baum mit ganz anderen Augen an als zuvor; je mehr es ihn ansieht, desto reizender erscheint ihm seine Frucht an sich selbst u. wegen des dadurch zu erlangenden Gutes; dieser äussere Sinnenreiz gibt endlich den Ausschlag zur wirklichen That. וְנֶחְמָד עֵץ לְהַ'] nicht synonym mit תַּאֲוַת הוּא לְעֵינַיִם, weil das Subj. hier ausdrücklich wiederholt ist, also nicht: *u. der Baum begehrenswerth anzusehen* oder *zu betrachten* (LXX *Peš. Vulg.*, *Ges. Tuch Kn.*), zumal für das blosse Anschauen u. Betrachten חִשְׂכִּיל im Hebr. nicht gebräuchlich war, sondern: *um Einsicht zu gewinnen* oder *klug zu werden*, vgl. דַּעַת טוֹב וָרָע V. 5 (*Trg.? Ew. Ke. Del.*); andere: „um klug zu machen" (*Bmg. Buns.*), welche causat. Bedeutung aber überhaupt selten u. hier durch nichts angezeigt ist. — Die Verführte wird sofort zur Verführerin, u. gibt dem Manne *bei ihr*, d. h. der bei ihr gegenwärtig war, weil sie die That nicht allein begangen haben will, u. er isst, weil er sie nicht allein lassen will, u. weil sie vorkostend scheinbar die Probe der Unschädlichkeit schon gemacht hat. — „Dass der Erkenntnissbaum ein Apfelbaum gewesen sei, verdanken wir den Lateinern; die Griechen verstehen den Feigenbaum (vgl. V. 7), die Rabb. den Weinstock" (*Tuch*) oder Ölbaum oder Feigenbaum (*Weber* synag. Th. 212), vgl. auch Hen. 32. וַיֹּאכַל] LXX *Sam.* וַיֹּאכְלוּ. — V. 7. Kaum ist die That begangen, so ist es mit der kindl. Unschuld zu Ende. Neue Einsichten haben sich ihnen eröffnet (V. 5), wie die Schlange versprochen hatte, aber anderer Art, als sie's gedacht; das Nächste, was sie *erkennen*, ist, *dass sie nackt seien*. Der in ungetrübter Einheit mit Gott stehenden Unschuld ist alles Natürliche gut u. rein, wie auch für Gott von

Digitized by Google

allen Dingen, die er gemacht hat, keines übel ist, sondern alle gut, vollkommen für ihren Zweck. So wie aber durch die That des Ungehorsams das Einheitsband mit Gott zerrissen ist, u. die sinnl. Natur des Menschen sich der Beherrschung durch den in Gott ruhenden Geist entwunden hat, steht dieselbe nackt u. blos da, ruft in ihrem Besitzer unabweisbar das Gefühl der Schwäche, Unwürdigkeit u. Unreinheit hervor. Von einer phys. Veränderung des Leibes, speciell der Schamtheile (*Hofm. Bmg.*) ist nichts gesagt, sondern nur, dass die Nacktheit des Leibes, die zuvor schon da war (2, 25), jetzt Gegenstand des Bewusstseins, näher *der Scham*, geworden ist. Die erwachende Scham ist die nächste Begleiterin der Sünde, ohne die Sünde gibt es keine Scham; sie ist das unwillkührliche Zeugniss der verletzten Unschuld, u. tritt auch beim empirischen Menschen gleichzeitig mit der Entwicklung des Wissens um recht u. unrecht auf. Sie ist aber ebenso das sichere Zeugniss einer im Innern vor sich gehenden Gegenwirkung gegen die Sünde (erst da aufhörend, wo der Mensch der Sünde völlig verkauft ist) u. Hemmungsmittel derselben, daher wesentlicher Bestandtheil der sittl. Anlage im gefallenen Menschen u. Ausgangspunkt seiner weiteren sittl. Bildung, in dieser ihrer Bedeutung auch V. 21 von Gott anerkannt. Zunächst treibt die Scham das Paar, die erkannte Blösse künstlich zu bedecken: Anfang der Bekleidung, in ihrer ersten rohesten Form auf die Verhüllung der Schamtheile sich beschränkend. *u. sie hefteten* Laub d. i. *Blätter* (Jes. 1, 30. Ps. 1, 3) *vom Feigenbaum zusammen, u. machten sich Schürzen*, eig. Gurte, wie man sie um die Lenden zu gürten pflegt. Warum gerade vom Feigenbaum, dessen lappige Blätter für den Zweck nicht besonders geeignet sind? Doch wohl nur, weil unter den paläst. Baumblättern das Feigenlaub das grösste war. Einen symbolisch-allegorischen Grund, nach Art Philo's hat *Lagarde* GGN. 1881 S. 394 sich ausgedacht. Manche (*Cels.* h.bot. II. 368. 398ff., *Ges. Tuch, Kn.* a.) verstanden den s. g. Paradiesfeigenbaum (*Pisang, Banane, Musa*), der in Indien zu Haus ist (Plin. 12 § 24; *Oken* NG. III, 1. 517ff.; *Ritter* EK. V. 875ff.; *Lassen* IAK.[1] I. 258ff.), sehr grosse, über 2 Meter lange Blätter hat u. bei den Malabaren *bala* oder *pala* d. i. *Feige* heisst. Man dachte, in der urspr. Sage sei dieser gemeint gewesen, die Hebräer hätten aber dafür ihren Feigenbaum substituirt u. daher von einem Zusammenheften der Blätter gesprochen. Aber die Vermuthung fällt zugleich mit der Herleitung der Paradiessage aus Indien. Ebenso aber spricht die תאנה gegen die Ableitung (*FdDel.*) der Sage aus Babylonien, da „die weiten, gutbewässerten u. cultivirten Ebenen, welche den Unterlauf des Eufrat u. Tigris umgeben, vom Culturgebiet der Feige ausgeschlossen sind" (Her. 1, 193; *Ritter* EK. VII, 2 (Bd. 11)[2] 541; *Solms* in AGGW. 1881. XXVIII. S. 45f.) — Das Schamgefühl ist das erste Zeichen der in ihnen vorgegangenen Veränderung, andere treten im Folgenden hervor. — V. 8—13. Gott hält eine Untersuchung. V. 8. *gegen das Wehen des Tages hin*] לְ wie 8, 11. 17, 21. Jes. 7, 15. Ij. 24, 14 (aber *Aq.* ἐν, *Sym.* διά, also בְּ? s. auch *Lag.* Orient. II. 46); d. h. „gegen Abend, wo sich im Morgenland ein kühlender Wind erhebt

Digitized by Google

(Cant. 4, 6. 2, 17) u. der Orientale ausgeht (24, 63), während er bei der Hitze des Tages in der Wohnung bleibt (18, 1)." Sie hören die Stimme d. h. hier nicht Donnerstimme (Ps. 29), sondern (Lev. 26, 36; 1 R. 14, 6; 2 Sam. 5, 24) „*das Geräusch* der Bewegung *Gottes, wie er im Garten herumwandelt*, u. verstecken sich vor ihm in das Gebüsch" (*Kn.*) nicht aus Scham allein, sondern aus Furcht. Das Wandeln Gottes ist als etwas Gewohntes u. Selbstverständliches vorausgesetzt; das Neue, das jetzt eintrat, ist, dass sie ihn hörend sich versteckten. Das ist das zweite Zeichen der mit ihnen vorgegangenen Veränderung: es ist das Gefühl der Entzweiung mit Gott, die Stimme des richtenden Gewissens, das sie schuldig spricht, ihnen Gott zu einem furchtbaren Wesen macht. Noch zwar glauben sie in thörichter Unerfahrenheit durch Sichverstecken vor Gott das Geschehene ungeschehen machen zu können, aber deshalb schreitet Gott jetzt untersuchend ein, um den Beschönigungsversuchen ein Ende zu machen u. ihnen zur Anerkennung der That u. Schuld zu verhelfen. — V. 9. Gott muss den Menschen rufen, der sonst immer von selbst da war. *wo bist du?*] der nach jeder Sünde sich wiederholende Ruf an den Menschen, der sich selbst u. andere über seine Sünde täuschen will. — V. 10. Nicht mehr auszuweichen vermögend, gibt er nur erst seine Nacktheit als Grund seiner Furcht an. — V. 11. Aber der unerbittliche Richter dringt auf das volle Eingeständniss des wahren Grundes u. fordert ihm den in einer Frage ab, auf die er mit Ja oder Nein antworten muss. לְבִלְתִּי] *Ges.* 114, 3 A. 2. — V. 12. Er gesteht jetzt stillschweigend zu, sucht aber sofort die That zu *entschuldigen*; er schiebt die Schuld ganz oder zum Theil auf das Weib, er der stärkere auf das schwächere, beziehungsweise auf Gott selbst, der ihm das Weib beigegeben hat. וָאֹכֵל] wie V. 13 u. (וְאֹכַל) Jes. 44, 19, Pausalform zu וָאֹכֵל; anders (3, 6) in der 3. pers. (*Ges.* 68, 1). — V. 13. Ebenso sucht das Weib durch Hinweisung auf die Schlange die Schuld zu mindern u. die Strafe zu mildern. So pflegt der Mensch seine Fehltritte immer zu entschuldigen. Aber überführt sind doch beide, Mann u. Weib, durch das Verhör, u. zum Bewusstsein der Schuld gebracht. Die Schlange braucht nicht verhört zu werden, weil auch der Zweck des Verhörs, die Entwicklung des Schuldbewusstseins im Thäter, auf sie nicht passt. — V. 14—19 die Verurtheilung, in umgekehrter Reihenfolge, beginnend mit dem Verführer. V. 14f. der Urtheilsspruch über die Schlange. Die Schlange als Thier ist nicht sittlich verantwortlich, u. wird doch gestraft, weil sie dem Menschen geschadet hat. So soll auch (9, 5. Ex. 21, 28f.) das Thier, durch welches ein Mensch um's Leben gekommen ist, mit dem Tode gestraft werden. Und wie im Gesetz diese Strafe zumeist dazu angeordnet ist, um den Menschen die Heiligkeit des Menschenlebens einzuprägen, so ist auch hier das Strafurtheil über die Schlange hauptsächlich des Menschen wegen gesprochen. Der Mensch soll in u. an der gestraften Schlange erkennen, wie der ewige Fluch Gottes lastet auf der Macht der bösen Gedanken, deren Urheberin sie für den Menschen geworden ist. Wäre die Schlange als das Werkzeug eines Dämons gedacht, so erwartete man hier wenigstens eine solche

Digitized by Google

Fassung des Urtheilsspruchs, welche den eigentlich schuldigen hinter ihr erkennen liesse; aber alles, was gesagt wird, passt eben nur auf die Schlange. *weil* (wie V. 17) *du dies gethan hast, bist du verflucht* aus d. h. *vor* oder unter *allem Vieh*] d. h. „aus der Gesammtheit der Thiere dasjenige, welches mit dem Fluch belastet sein soll; מִן steht von der Auswahl wie Ex. 19, 5. Dt. 14, 2. Jud. 5, 24. 1 Sam. 2, 28. Am. 3, 2; so richtig *Cler. Schum., v. Bohl., Tuch* a. Die Erklärungen: *von allem Vieh*, sofern dieses die Schlangen hasst u. verabscheut (*Dath. Eichh. Gabl. Ges. Maur. deW. Bmg.*), u. *vor allem Vieh* d. h. mehr als dieses (*Fag. Gerh. Ros.*) sind unstatthaft, denn der Fluch kommt von Gott, nicht von den Thieren, welche dazu keine Ursache hatten, u. er trifft allein die Schlange, nicht auch andere Thiere, zu deren Verfluchung kein Grund vorhanden war" (*Kn.*). Es mag auch noch andere dem Menschen widrige u. unheimliche Thiere geben, aber ein förmlicher Gottesfluch haftet für den Menschen nur an diesem Thier. Als äusseres Zeichen des auf ihr lastenden Fluches wird hervorgehoben, dass sie *auf dem Bauch* u. Brust (Lev. 11, 42; der Name der Schlange im Sanskr. *uraga* d. h. auf der Brust gehend, ist schon von *Tuch* verglichen) *gehen* d. h. ohne Füsse am Boden schleichen (Dt. 32, 24; Mich. 7, 17) u. *Staub fressen muss* ihr Leben lang, d. h. nicht von Staub förmlich sich nähren, wohl aber gelegentlich solchen mitverschlucken, wenn sie sich mit dem Maule am Boden hin bewegt, nach einem weitverbreiteten Glauben des Alterthums Mich. 7, 17; Jes. 65, 25; *Boch.* hz. III. 245 (*Tuch, Kn.*). Dieses im Staub schleichen macht sie zu einem niedrigen, verachteten Wesen. Streng genommen liegt in diesem Fluche, „dass vor demselben die Schlange eine andere Bewegungsart, vielleicht eine andere Gestalt gehabt habe; man hat also angenommen, sie sei vorher aufrecht gegangen (*Luth. Münst. Fag. Gerh. Osiand.*) u. habe auch Beine gehabt (*Jos.* antt. 1, 1, 4; *Ephr. Raš. Merc.*)" *Kn.* Aber bemerkenswerth ist doch, dass Vrf. weder hier noch V. 1 davon etwas sagt, also solche Grübeleien wenigstens nicht begünstigt. Die Hauptsache ist, dass der Mensch in diesem tief erniedrigten, im Erdstaub schleichenden, schnell sich windenden, überall sich eindrängenden, bösartig schlauen, zischenden u. zweizüngigen Wesen das sprechende Abbild der von Gott verworfenen bösen Macht erkenne. *alle Tage dieses Lebens*] schon hier, wie 15^{b}, ist die Schlange mit dem ganzen Schlangengeschlecht zusammengefasst, um so richtiger, als durch sie eigentlich die nie sterbende, immer sich neu zeugende böse Macht dargestellt wird. — V. 15 bringt noch eine weitere Strafe hinzu: nicht blos ein verworfenes Geschöpf soll sie sein, sondern auch ein tödtlich gehasstes; unversöhnliche Feindschaft, Kampf auf Leben u. Tod soll zwischen dem Menschen u. ihr andauern. Da es eine Strafsentenz für die Schlange ist, so muss der Hauptnachdruck auf die Befeindung der Schlange durch den Menschen fallen, während ihre Befeindung des Menschen nur als die Kehrseite u. als aus den thatsächlichen Verhältnissen bekannt hereingezogen wird. Die Feindschaft soll aber nicht blos zwischen der ersten Verführten u. der ersten Verführerin, sondern zwischen ihrer beiderseitigen Nachkommenschaft

Digitized by Google

sein, von Geschlecht zu Geschlecht sich fortsetzen. Dass nun gegen die Schlange, das Thier, solche tödtliche Feindschaft wirklich herrscht, ist bekannt genug („aliquem odisse atque angues" Plaut. mercat. 4, 4, 21; *Kn.*); die Verehrung der Schlangen bei manchen Völkern kommt, als Unnatur u. Verbildung, dagegen nicht in Betracht. Aber wenn irgend wo, ist hier deutlich, dass die Schlange als Vertreterin der bösen Macht so verflucht wird. Die bösen Gedanken, diese Schlangenbrut, schleichen befeindend immer wieder an die Menschensöhne heran, um ihnen ihr innerstes Leben zu vergiften, aber durch göttl. Spruch ist ihnen ruhelose Bekämpfung von Seiten des Menschen bestimmt. — V^{b}, ohne Copula angeknüpft, kann nur die Explication von V^{a}, nähere Bestimmung der gegenseitigen Befeindung sein: *er* (der Weibessame) *wird dir* (nicht: deinem Samen, s. zu 14 a. E.) *nach dem Kopfe trachten, während du ihm nach der Ferse trachten wirst*; der 2. Acc., רֹאשׁ u. עָקֵב, hebt den Theil des Objectsganzen, auf welchen es ankommt, besonders hervor (*Ges.* 117, 5^{d}). שׁוּף] nur noch Ij. 9, 17. Ps. 139, 11. Die Bedeutung *conterere, zermalmen* (so im 1. Gl. *Peš. Vulg., TgJon., Sam. Saad., Rabb. Luth.*; in beiden Gliedern *Tuch, Bmg. Del. Ke., Hngst.*^{2}, *Röd.* in *Ges.* th. 1380, *GBaur* a.) lässt sich rechtfertigen, sofern im Aram. ܫܗܦ, auch ܫܘܗܦ, (verwandt mit שָׂפָה *reiben, schaben,* ܫܦܐ *glätten*) für *abreiben, aufreiben* u. für *abtreten, zertreten* gebräuchlich war. Ohne Zweifel würde das für das Thun des Menschen am Kopf der Schlange sehr gut passen, aber für das Thun der Schlange an des Menschen Ferse (Gen. 49, 17) passt es nicht mehr, da ܫܗܦ weder für jede Art des Zermalmens oder gar des Schlagens gebraucht werden konnte, noch überhaupt der Schlangenbiss zermalmt, weshalb zB. *Vulg.* das 2. mal *insidiaberis, Saad.* „beissen", *Luth.* „in die Ferse stechen" übersetzten. Auch in Ij. 9, 17 gäbe jene Bedeutung nicht den besten Sinn, in Ps. 139 gar keinen. Da nun aber שׁוּף in den 2 Gliedern nicht verschiedenen Sinns oder gar verschiedener Wurzel sein kann, so ist entschieden vorzuziehen die ältere, durch LXX (*Ital.*) u. *Onk.* an die Hand gegebene (von *Ges. deW. Maur. Ew. Kn. Buns.* angenommene) Erklärung *τηρεῖν servare* נָשַׁר, welche sprachlich freilich nicht durch Berufung auf arab. شاف *vidit* (*Mich.* suppl. n. 2437), wohl aber (*Coccej. Umbr.* a.) durch Combination mit שָׁאַף (נָשַׁף) sich rechtfertigt, indem daraus der Begriff *schnauben, schnappen nach* etwas (Am. 8, 4), *inhiare* (*anschnauben* Ij. 9, 17), *feindlich nach* etwas *trachten* oder es *zu erfassen suchen* sich einfach ergibt. Das passt zu beiden Versgliedern, auch zu Ps. 139 (wenn hier nicht mit *Ew.* יִשְׁמְנִי verbessert wird). Dass auch ein Verb. dieser Bedeutung einen Acc. des Gliedes nicht ausschliesst (*Del.*^{5}), zeigt Jer. 2, 16. Wenn man *trachten nach* zu matt u. farblos gefunden hat (*GBaur*), so gilt dagegen, dass hier, wo nur die verschiedene Kampfesweise, nicht der Erfolg des Kampfes beschrieben werden soll, ein allgemeinerer Begriff wie *zu treffen suchen* vollkommen genügt. Gewöhnlich freilich findet man, im Zusammenhang mit der messian. Deutung der Stelle, hier den Sieg des Menschensamens über den

Digitized by Google

Schlangensamen ausgedrückt, sofern er der Schlange den Kopf zertreten d. h. sie tödten, sie ihm nur die Ferse beschädigen soll. Allein solcher Gegensatz kann in den Worten nicht liegen, weil 1) ein Schlangenbiss in die Ferse für den Menschen durch sein Gift ebenso tödtlich wäre wie das Kopfzertreten des Menschen für die Schlange, u. 2) in 15ª, dessen Erklärung 15ᵇ ist, nur von אֵיבָה zwischen beiden, nicht von Sieg des einen über den andern die Rede ist. Vielmehr also nur die verschiedene Kampfesweise wird beschrieben, wie sie die Folge der Körperbeschaffenheit beider ist, wie sie aber auch dem Menschen gegenüber der bösen Macht ziemt: lauernd (4, 7) am Boden fällt sie ihn von hinten an der Ferse an (49, 17), er offen u. geradeaus sucht ihr den Kopf mit seinem Fuss zu treffen. Der Gesammtsinn des V. ist somit: statt des freundlichen Verhältnisses des Weibes u. der Schlange, das für jenes so unheilvoll wurde, soll ein unversöhnlicher Kampf der Menschen gegen das verfluchte Thier entbrennen, in welchem dieses zwar in seiner hinterlistigen Art ihnen fortwährend beizukommen suchen wird, sie aber offen u. männlich den Todesstreich gegen es führen sollen. Dass der Kampf schliesslich zum Verderben der Schlange (der bösen Macht) ausschlagen wird, ist nicht ausdrücklich gesagt, folgt aber schon daraus, dass der Fluch Gottes auf dem Thiere liegt, noch mehr aus der Absicht Gottes mit dem Menschen, wie sie in der Schöpfung u. bisherigen Leitung des Menschen hervorgetreten ist. Ein von Gott verordneter Kampf kann nicht aussichtslos sein. Die ganze folgende Geschichte soll den Charakter des Kampfes der Menschheit gegen die Verführung zur Sünde tragen; in welcher Weise jene den Sieg davon tragen werde, braucht hier noch nicht verkündigt zu werden. Nach Vorgängern in der alten Kirche seit Irenaeus ist es durch Luther, nam. in der luth. Kirche, gewöhnlich geworden, in V. 15 eine Weissagung auf die Überwindung des Teufels durch den Messias (Weibessamen, vgl. Gal. 3, 16. 4, 4), somit die erste Verheissung der Bibel (Protevangelium) zu finden, wogegen die neueren dogmat. Ausleger, wie schon früher Calvin u. die Mehrzahl der reform. Theologen, sich meist mit der Annahme einer allgemeinen Vorherverkündigung von dem künftigen Sieg der Nachkommenschaft des Weibes (mit Einschluss Christi) über den Teufel oder die Sünde begnügen. Im N. T. erscheint diese mess. Deutung noch nirgends, auch nicht Röm. 16, 20 (wo Gott Subj. ist), u. bei den Juden erst TgJon., vielleicht nicht ohne christl. Einfluss. Dass durch das Evangelium, wie auf die Schlange V. 1, so auch auf diesen Kampf gegen die Schlange ein neues Licht zurückgeworfen wurde, ist leicht verständlich, aber dass der Vrf. schon von diesem Lichte erleuchtet gewesen sei, kann man nicht mit Grund behaupten. (Vgl. *Storr* de protevangelio in Opusc. t. II; *GBaur* Gesch. der AT. Weissag. I. 151 ff.). — V. 16. LXX *Sam.* haben ו zu Anfang des V., wohl richtig (*Olsh.*). — Die besondere Strafe für das *Weib* besteht in den Übeln, von denen es in seinem geschlechtl. Berufsleben u. in seiner Stellung zum Mann gedrückt wird. *viel mache ich deinen Schmerzenszustand u. deine Schwangerschaft*] zahlreich sollen sein die Schmerzen oder Beschwerden,

Digitized by Google

nam. die, welche mit der Schwangerschaft verbunden sind. „Das ו dient bisweilen zur Anreihung des Besonderen an das Allgemeine (Ps. 18, 1; Jes. 2, 1). Über הַרְבָּה Inf. abs. s. *Ges.* 75 A. 15; die Verbindung הָרְבָּה הַרְבֶּה im AT. nur noch 16, 10. 22, 17" (*Kn.*); עִצָּבוֹן (ein Sammelwort zu עֶצֶב *Ew.* 163[d]) blos noch V. 17. 5, 29. חֵרֹנֵךְ] von הֵרָיוֹן (*Ew.* 214[a]), aber *Sam.* חריונך; LXX: *τὸν στεναγμόν σου*, erklärend? oder חניונך? צרחך? *mit Schmerz wirst du Kinder gebären*] der Schmerz der Gebärenden war bei den Hebr. sprichwörtlich als der grösseste Mich. 4, 9f. Ez. 13, 13. Jes. 13, 8. 21, 3 u. ö.; Ex. 1, 19 beweist nichts dagegen. *u. nach deinem Manne wird dein Verlangen sein*] „du sollst dich heftig sehnen nach ihm, nach seiner Beiwohnung (vgl. 30, 15f.). Nach Apollod. 3, 6, 7 scheint auch der Grieche dem Weibe eine grössere Sehnsucht nach der Beiwohnung als dem Manne beigelegt zu haben. Diese Abhängigkeit ist dem Vrf. schon an sich ein Übel; sie veranlasst aber auch die oftmalige Wiederkehr der Schwangerschaft u. Geburt" (*Kn.*). תְּשׁוּקָה] im Pent. nur noch 4, 7, sonst Cant. 7, 11; LXX *ἀποστροφή*, ob תְּשׁוּבָה? 1 Sam. 7, 17 (*Tuch*). *u. er wird herrschen über dich*] das ist mehr, als in der urspr. Abhängigkeit des Weibes vom Mann (2, 22) gegeben war; es ist die gedrückte Lage des Weibes im Alterthum, wo es oft kaum viel mehr war als die Sklavin des Mannes u. entlassbar, u. der Mann unbedingt über es gebieten konnte. Diese Lage ist hier als Strafe für die Unselbständigkeit des Weibes der Schlange gegenüber gedacht. — Dies ist aber nur die besondere Strafe des Weibes; die Strafen, die über den Mann als Haupt der Menschheit verhängt werden, gelten demselben mit. — V. 17—19 das Haupturtheil, über den *Mann*, darum mit feierlicher einleitender Begründung. Die Mass. haben zwar hier wie 2, 20 u. 3, 21 לְאָדָם ohne Art. punktirt, das Wort also wie 4, 25. 5, 1ff. als n. pr. des ersten Menschen behandelt (obgleich 2, 20 es geschehen sein wird, um die generische Fassung zu empfehlen). Da aber der Vrf. sonst ausnahmslos הָאָדָם schreibt, so ist in diesen 3 Stellen vielmehr בָּאָדָם zu punktiren (*Schrad.* 123; *Olsh.*), vgl. V. 8. — Arbeitsberuf hatte der Mensch schon vorher (2, 15); seine Strafe ist die saure Mühe, die Beschwerden u. Enttäuschungen, welche jetzt an seine Arbeit gebunden werden. Da aber die Bodencultur zum Erwerb der tägl. Nahrung die Hauptarbeit der (meisten) Menschen war (zB. Ex. 20, 9) u. ist, so wird die Strafe nach der Richtung des Ackerbaus hin entwickelt, u. ein Fluch auf den Boden u. seine vegetative Kraft gelegt, woraus dann alle die Schwierigkeiten u. Unglücksfälle, womit der Mensch in seiner Arbeit zu kämpfen hat, sich leicht ableiten. „Der Ackerbau war dem Hbr. eine göttl. Anordnung (Jes. 28, 26), aber zugleich eine schwere Last (Sir. 6, 19. 7, 16), die besonders die Dienenden drückte (1 Sam. 8, 12; Jes. 61, 5; Zach. 13, 5), u. im Vergleich mit dem goldenen Zeitalter sich als göttl. Strafe ansehen liess. Das class. Alterthum nahm ebenfalls an, dass die Erde in der goldenen Zeit alles dem Menschen Nöthige freiwillig erzeugte u. der Landbau erst später eintrat, zB. Hes. op. 118f. Plato pol. 274f. Verg. Geo. 1, 27. Ovid. met. 1, 102. Macrob. somn. Scip. 2, 10. Weiteres zu 2, 16. 4, 2. *ver-*

Digitized by Google

flucht das Erdreich um deinetwillen] um deine Vergehung zu bestrafen, soll es nicht mehr mit Fruchtbarkeit gesegnet sein. Ebenso leiten die Profeten Verwüstung u. Dürre des Landes vom göttl. Fluch ab (Jer. 23, 10. Jes. 24, 6)" *Kn.* Die LXX *Sym. Vulg.* drücken בעבורך aus, eine Variante, die vielleicht erst aus 4, 12 entstanden ist" (*Tuch*). *mit* Schmerzen oder *Beschwerden* (V. 16) *wirst du es geniessen*] d. h. durch mühselige Arbeit dich künftig von ihm nähren (Jes. 1, 7. 5, 17. 36, 16. Jer. 5, 17). תְּאֻכְלֶנָּה] 2, 12. — V. 18. קוֹץ וְדַרְדַּר] wie Hos. 10, 8; anders Jes. 5, 6. 7, 23 ff. עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה] im Gegensatz gegen die Baumfrüchte des Gartens 2, 16. Das Kraut (Getreide s. 1, 11) des Feldes soll nun seine Hauptnahrung sein; er kann es aber nur gewinnen durch Anbau, welcher ihm dadurch erschwert werden soll, dass die Erde in Folge des Fluches Dorngestrüpp u. Unkraut (Disteln) sprossen lässt. — V. 19. *im Schweiss deines Angesichts wirst du Brod essen*] d. h. „auf mühselige Art dich ernähren. Denn *Brod essen* ist s. v. a. sich ernähren Am. 7, 12". So *Kn.* Indessen לֶחֶם (nicht לחמך LXX) scheint hier den Gegensatz gegen פְּרִי הָעֵץ zu machen, also speciell Getreidenahrung (Brodkorn) zu bedeuten. *bis zu deiner Rückkehr in die Erde*] „bis an deinen Tod, so dass dein Mühsal lebenslänglich ist (Ps. 90, 10). Denn, fährt er fort, zu einer Rückkehr in die Erde wird es kommen, da du von der Erde genommen bist (reddenda est terrae terra, Eurip. bei Cic. Tusc. 3, 25)" *Kn.* Die Begründung wird in 19^{b} noch einmal aufgenommen, um auch die daraus sich ergebende Folgerung als ein förmliches Strafurtheil auszusprechen: *u. zum Staube wirst du zurükkehren.* Das Sterben wird als aus dem irdischen Ursprung des Menschen von selbst folgend vorausgesetzt. Gleichwohl ist dieses Sterben eine Strafe, weil das Gotteswort 2, 17 keine müssige Drohung sein kann. Denn obwohl von Natur sterblich, war der Mensch doch von Gott zu dauerndem Leben bestimmt, sonst wäre er nicht in den Garten mit dem Baum des Lebens versetzt worden; durch seine Sünde hat er die Erreichung dieses Zieles unmöglich gemacht u. ist dem Sterbenmüssen anheimgefallen. Weiter aber ergibt sich, dass die V. 16—19 besonderten Strafen doch nur die Ausführung der Sentenz 2, 17 sein können. Insofern fallen alle diese Einzelstrafen unter den Gesichtspunkt von Lebensstörungen, welche an der Kraft zehren, bis endlich der wirkliche Tod folgt. Dass dieses Sterben sofort nach der Übertretung eintrete, war 2, 17 nicht gesagt; man braucht also nicht eine Ermässigung der Strafe durch Gott anzunehmen (*Kn.*), noch weniger sich die Sache theosophisch (*Hofm.* Sch. B^{2}. 1. 519) zurechtzulegen, aber auch nicht mit den Juden den יוֹם 2, 17 nach Ps. 90, 4 in ein Jahrtausend umzudeuten (B. Jub. c. 4; Justin. c. Tryph. c. 81). — V. 20. Der Mensch nennt sein Weib Eva. חַוָּה] *Sam.* (LXX) חוים. האדם] eine im Hbr. antiquirte, (auf das im Phönikischen forterhaltene חוא = חיה *vixit* zurückgehende) Aussprache für hbr. חַיָּה *Leben* (ζωή LXX), nicht aber *Lebengeberin* (ζωογόνος *Sym.*, *Tuch*, *Kn.*, als wäre es ein verkürztes Part. Pi., vgl. 19, 32. 34); *Leben* wurde sie genannt, weil das Leben der Gattung in ihr begründet ist, oder *weil sie die Mutter alles Lebendigen* (Ps. 143, 2.

Digitized by Google

lj. 30, 23) *geworden ist.* Dass dabei der an sich sehr weite (Gen. 8, 21) Begriff *alles Lebende* auf die Menschen einzuschränken ist (*Onk.*, *Saad.*), ist selbstverständlich. An das äth. *'egudla 'emmahejâv* hat schon *Tuch* mit Recht erinnert. Dass חַוָּה = aram. חַוְיָא vielmehr *Schlange* bedeutet habe (*Nöld.* in ZDMG. XLII. 487), kann man wenigstens nicht beweisen. Der V. macht den Eindruck eines Einschubs (*Ew. Böhm. Wl. Bud.*) zur Vorbereitung auf 4, 1: denn zwar mit אִשָּׁה 2, 23 liesse sich חַוָּה wie n.pr. mit n.app. (*Schrad.* 120f.) zur Noth vereinigen, aber die Bemerkung ist, wenn auch durch die Notiz V. 21 einigermassen erträglich, doch hier unerwartet, weil der Mensch von Kinderzeugung noch keine Erfahrung hat; man erwartet sie eher vor (BJub. cp. 3) oder (*Kn.*) nach 4, 1. Ob sie, zusammen mit חוה 4, 1, erst von R eingefügt ist, oder schon bei C (weil sie zwischen 4, 1 u. 2 gestört hätte) hieher gestellt war, ist nicht mit Gewissheit zu sagen, s. weiter Vorbem. 4 zu Cp. 4. Dem Wortlaut u. Zusammenhang fremd ist die Auslegung, dass der Mensch im Glauben an die Verheissung eines Samens des Weibes den Namen Eva geschöpft u. damit eine Glaubensthat verrichtet habe (*Del. Ke.* a.), denn V. 15f. ist Samen u. Kinderzeugen des Weibes nicht verheissen, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt, u. in V. 20 lautet die Begründung nicht (אָמַר) כִּי חַוָּה תִּהְיֶה, wie man in diesem Falle erwarten müsste. Denkbarer wäre Anknüpfung „an die Erwähnung der Sterblichkeit des Menschen V. 19, dessen Geschlecht trotz dieser Sterblichkeit sich erhalten soll" (*Kn.*). — V. 21. Gott machte ihnen Unterkleider oder *Röcke*, nicht: für die Haut sc. des Leibes, sondern von *Haut* d. h. Thierhaut, Thierfellen, *u. bekleidete sie* damit. In der alten Kirche verstanden manche diese *χιτῶνας δερματίνους* von der menschl. Körperhaut, im Gegensatz gegen den durchsichtigen Lichtleib, den der Mensch zuerst gehabt habe (zB. im Christl. Adambuch in *Ew.* JB. V. 16ff.; auch jüd. Gelehrte fanden hier einen Gegensatz von עוֹר gegen אוֹר). Die Bemerkung steht im Zusammenhang mit V. 7. Die Scham über die Blösse u. die Verhüllung der Blösse wird als etwas für den Menschen, der vom Baum der Erkenntniss gegessen hat, nothwendiges, in der Gottesordnung gegründetes anerkannt, u. wird ihm statt der Feigenblätter eine besser schützende, für das Leben auf der rauhen Erde nothwendige Kleidung zugewiesen, ein Zeichen der auch den Gefallenen nicht verlassenden Fürsorge Gottes. Zugleich wird hier der Ursprung der Bekleidung erklärt. Thierfelle sind genannt, in Erinnerung daran, dass sie die Bekleidung der ältesten Menschen bildeten, vgl. (oben S. 7) die phönik. Sage bei Eus. pr. ev. 1, 10, 7 (sonst zB. Diod. Sic. 1, 43. 2, 38; Arrian Ind. 7, 2; Lucian. amor. 34; *Kn.*). Auf eine Lage Eden's hoch im Norden (*Wl.* I. 353) braucht man daraus nicht zu schliessen (s. *Del.* Par. 8). Moderne Theosophie hat aus den Textworten eine Hinweisung auf die Nothwendigkeit der *Opferung* der Thiere zur Bedeckung der (sittl.) Blösse des Menschen herausgefunden (*Hofm.* Sch.B.[2] I. 582f., *Del.* a.). — V. 22—24. Der so für die Erde ausgestattete Mensch wird, gemäss dem Strafurtheil, aus dem Garten vertrieben, u. ihm der fernere Zugang zu demselben verschlossen. V. 22 die Erwägung, die Gott dazu

Digitized by Google

bestimmt: *der Mensch ist geworden wie einer* (st. c., wie 1 Reg. 19, 2. 22, 13 s. *Ges.* 130, 1; anders Gen. 48, 22; Zach. 11, 7; Jes. 27, 12) *von uns* (23, 6. 26, 16; Ex. 14, 12 u. s.; die Orientalen lesen מִמֶּנּוּ; *Onk. Sym.* falsch: γέγονεν ὁμοῦ ἀφ' ἑαυτοῦ γινώσκειν d. h. selbständig) *zu erkennen Gutes u. Böses* d. h. so dass er G. u. B. erkennt oder weiss, s. 2, 17. Das *unser einer* erklärt sich als Übertragung der Umgangssprache auf Gott (*Tuch*) in keiner Weise, sondern Gott fasst sich mit den höheren Geisterwesen, den Gottessöhnen zusammen (vgl. 2 Sam. 14, 17. 20), u. erkennt an, dass der Mensch einen die Göttlichen auszeichnenden Vorzug, ein wahrhaft göttl. Gut sich erworben hat. Gegen diese Anerkennung sträubten sich die älteren Erkl., weil sonst die Schlange V. 5 Recht gehabt hätte, u. suchten durch Misserklärungen auszuweichen, zB. der Mensch *ist* (früher vor dem Falle) *gewesen wie* (dann hätte וְעַתָּה וגו׳ keinen Anschluss), oder: *hat werden wollen* (sprachlich unmöglich), oder legten in die Worte einen ironischen Sinn hinein, während doch Spott Gottes über den Gefallenen sehr ungeziemend wäre. Umgekehrt wollten philosoph. Erklärer herauslesen, dass der Sündenfall wirklich als ein nothwendiger Durchgangspunkt aus der sittl. Indifferenz zur sittl. Freiheit u. Selbstbestimmung anerkannt werde; s. aber oben S. 46 f.. Einen (sogar beabsichtigten) Widerspruch des A (in 1, 26 f.) gegen die hier (u. 2, 17) vorgetragene Lehre des C (*Wl.* Prol. 323) könnte man nur dann zugeben, wenn wirklich nach C dem Menschen das Erkennen von gut u. bös hätte überhaupt versagt bleiben sollen, aber s. dagegen oben S. 66. — *und nun*, nachdem er selbstisch das göttl. Gut der Erkenntniss sich angeeignet, steht zu befürchten oder ist zu verhüten, dass er vom Lebensbaum essend auch noch das ewige Leben sich aneigne. פֶּן־] steht selbständig im Sinne von *dass nur nicht!* wie Ex. 13, 17. Ps. 38, 17. Jes. 36, 18 u. s. (*Ew.* 337b). וְחַי] ist Prf. cons., vgl. 5, 5. 11, 12. Lev. 18, 5 u. ö. (*Ew.* 142b). Deutlich ist hier von dem Genuss der Frucht dieses Baumes (2, 9) die Möglichkeit, dauerndes Leben zu gewinnen, abhängig gemacht; ebenso ist klar, dass der Mensch dasselbe bis dahin nicht hat, sondern erst gewinnen müsste. Er soll es aber jetzt nicht mehr gewinnen, weil nach Gottes Ordnung dauerndes Leben u. Sünde unvereinbar sind. — Ein genügender Grund, mit dem Lebensbaum in 2, 9 (s. d.) auch 3, 22—24 (*Böhm.*) oder 3, 22. 24 (*Bud.*) aus der urspr. Paradieserzählung auszuscheiden liegt nicht vor, vielmehr ist V. 22 durch V. 5 gestützt u. gefordert. Vollends die Wendung (*Bud.* 59 ff.), dass statt V. 22 urspr. 6, 3 im Text gestanden habe, ist sammt allen daraus abgeleiteten Folgerungen gänzlich unannehmbar, da 6, 3 in 6, 1—4 nicht fehlen kann u. dagegen hier weder im ganzen (s. 2, 17b), noch im einzelnen (שגג für die Sünde directen Ungehorsams! der in diesem Zusammenhang ganz fremde Ausdruck בשר!) einen zulässigen Sinn gäbe, ganz abgesehen von der Gewaltsamkeit der vorgenommenen Versetzung (s. dagegen auch *Kuen.* ThT. XVIII. 133 ff.; *Riehm* in StKr. 1885 S. 761 f.). — V. 23. Deshalb, ihm nicht blos zur Strafe, sondern zum Heil, ihn von der eingeschlagenen Richtung zurückzubringen, schickte Gott ihn aus dem

Digitized by Google

Garten, in welchem er zum Lebensbaum Zutritt hatte, fort, um draussen die Erde, der er seiner Abstammung nach (2, 7) angehörte, unter den 3, 17ff. bezeichneten Mühsalen zu bebauen. Vorausgesetzt ist, dass er bis dahin vom Baum des Lebens nicht genossen hat, obwohl er ihm nicht verboten war. Für den in ungestörtem Leben befindlichen war ein Bedürfniss nach dem Baum nicht vorhanden; erst nach gewonnener Erkenntniss u. nach eingetretener Lebensstörung weiss er den Werth des Baumes zu schätzen u. empfindet Sehnsucht darnach. Aber jetzt wird ihm der Zutritt abgeschnitten. Wenn *Bud.* 53f. verlangt, dass das bisherige Nichtessen vom Lebensbaum nicht dem Zufall überlassen bleiben durfte, sondern durch ein ausdrückliches Verbot oder sonst wie verhindert werden musste, so bedenkt er nicht, dass durch eine solche Wendung das Essen des Menschen von ihm provocirt worden wäre, dass ein Verbot des Lebensbaums unter Androhung des Todes einen inneren Widerspruch mit sich führte, endlich dass (nach dem Sinn der Erzählung) dem Menschen, so lang er Gott gehorsam war, der Lebensbaum nicht verboten werden durfte. — V. 24 nicht Dublette (*Bud.* 58. 238f.) neben V. 23, sondern Weiterführung desselben (*Kuen.* XVIII. 134). Gott, nachdem er den Menschen aus dem Garten *fortgeschickt* d. h. fortgehen geheissen, *treibt* ihn, den zögernden oder doch draussen vor der Pforte stehen bleibenden, *fort*, u. damit ihm jede Möglichkeit, eigenwillig zum Garten u. zum Baum zurückzukehren, abgeschnitten werde, lässt er *östlich* (2, 8) *vom Garten Eden's*, wo also (wie bei einem irdischen Gottesheiligthum) der Eingang war, *die* (d. h. die bekannten, nicht: die sämmtlichen) *Kerube u. die Flamme des sich drehenden* oder zuckenden *Schwertes sich lagern*, nicht um den Garten statt der Menschen fortan zu bewohnen (*Kurtz*), sondern um den Zugang zu *bewachen*. Dass auch die Urmenschen nun östlich vom Garten wohnten (*Kn.*), liegt nicht in den Worten des mass., sondern nur des LXX Textes, welche nach *κατῴκισεν* noch *αὐτὸν* (אתו) u. vor *τὰ Χερουβίμ* noch *καὶ ἔταξε* (וישם) geben. הכרבים] über die *Kerube* s. im BL. I. 509f.; *Win.*[3] I. 225f.; *Rie.* HWB. I. 227ff.; auch *Kosters* in Th. Tijds. XIII. 445f. Als ein Beweis für die Entlehnung der Paradiessage von den Babyloniern können auch diese *Kerube* nicht verwendet werden. Ob jene geflügelten Stiere mit Menschenköpfen, welche bei den Babyloniern u. Assyrern (wie die Sphingen der Ägypter) die Zugänge der Tempel u. Paläste bewachen, ausser ihren gewöhnlichen Namen auch den Namen *Kirubi* führten (*Schrad.* KAT.[2] 39f.; *Lenorm.* Bérose 80. 135; Orig.[2] I. 118ff.; *Del.* Par. 153f.), ist noch sehr zweifelhaft (s. ZA. I. 68f., u. *BTeloni* ebendort VI. 124—140). Aber von diesen Stiercolossen kann die althebr. Vorstellung der Kerube, wie sie sich Ps. 18, 11 ergibt, nicht hergenommen sein, es müssten denn in der altbabyl. Zeit die Stiere auch geflogen sein. Selbst die Kerube als Paradieswächter verrathen durch ihre Verknüpfung mit der Schwertesflamme noch deutlich ihren Ursprung aus der Vorstellung der Gewittersturmwolken. Viel näher als die Stiercolosse stehen den hebr. Keruben die *Greifen*, auch assyr. *kurubu* als Benennung des *Geier's* (*Del.* ass. Stud. I. 107; Ezechiel ed. *Bär* S. XIII), wenn diese Bedeutung des

Digitized by Google

Worts sich bestätigt. Nur ist ein Etymon auch hiefür nicht klar, denn aus *karubu* = *rubu* im Synonymenverzeichniss (*Del.* Par. 154) folgt nicht, dass כרב *gross, gewaltig sein* bedeute, auch wäre das das denkbar farbloseste Etymon. — Die Kerube, sonst die Träger u. Begleiter der herabkommenden Gottheit, haben hier die Function, Hüter des unnahbaren Gottessitzes, der göttl. Güter u. Schätze zu sein, wie Ez. 28, 14 ff., u. wird eben damit, dass hier Kerube wachen, der Garten als ein rechter Gottessitz gekennzeichnet. Analogien bei andern Völkern bieten die fabelhaften Greifen, „Wesen mit Löwenklauen, Flügeln, Adlerschnäbeln, flammenden Augen u. s. w., welche zB. in den Gebirgen nördlich von Indien das viele Gold bewachen, s. Ktes. Ind. 12 ed. Lion, Aelian h. anim. 4, 27; Her. 3, 116. 4, 13. 27; Aesch. Prom. 804 f.; Pausan. 1, 24, 6; Plin. 7, § 10 u. a." (*Kn.*); bei den Indern auch der mit dem Blitzesgeschoss bewaffnete Krçânu, welcher den himml. Soma bewacht (*Weber* Ind. Stud. II. 313 f.; *Kuhn* Herabkunft des Feuers 146 ff.), entfernter der den Lebensbaum der Eranier hütende Fisch, Karo-Maçyo oder Khar-Mâhi (*Spiegel* Av. III. S. LIV) oder der Held Alten-Tata zu Ross bei den Tataren, der das Lebensgras bewacht (s. oben S. 49 f.). — Das feurig *flammende Schwert*, welches den Keruben beigegeben ist, ohne darum in ihrer Hand zu sein (das eine den mehreren) ist das auch sonst (Şeph. 2, 12. Jer. 46, 10. Jes. 34, 5) als selbständige Macht gedachte Racheschwert Gottes, eine Vorstellung, deren letzte Grundlage der geschwungene Blitzstrahl sein wird. — Der Garten aber mit dem Baume des Lebens, obwohl den Sterblichen von nun an verwehrt, bleibt, ein Gegenstand der Sehnsucht der Menschen, aufgespart, wie die Späteren sagen, für die, welche ohne Tod (5, 24) oder durch den Tod zum Leben hindurchdringen (zB. Hen. 25, 4 f.; Apoc. 2, 7. 22, 2; 4 Esr. 8, 52 Vulg.; Test. Levi 18 u. a.).

3. Das Wachsthum der Sünde unter den Menschen und die Geschichte der bösen Urväter Cap. 4; nach C u. R.

1. An die Anfangszeiten der Menschheit reicht keine geschichtliche Erinnerung hinauf. Aber sich Vorstellungen darüber zu machen kann der menschl. Geist nicht lassen. Alle gebildeteren Völker des Alterthums haben es versucht, diese leeren Räume vorhistorischer Zeit durch allerlei Gestalten u. Geschichten zu beleben, jedes nach seiner Weise, nach dem Sinn, in welchem es dachte u. strebte, u. nach dem Gesichtskreis, in den es sich durch seine geograph. u. geschichtl. Verhältnisse hineingestellt fand. Anhaltspunkte für solche Versuche gab die Analogie der jüngeren Menschheitsentwicklung u. die Reflexion über diese: die mannigfaltigen Gewohnheiten, Sitten, Gewerbe, Künste, Erkenntnisse, Gesellschaftsordnungen, in deren Besitz u. Übung sich die späteren Menschen befanden, wussten sie als erst mit der Zeit entstanden, vervollkommnet, oder auch gefunden u. gefördert von einzelnen Personen, an welche entweder noch ein dunkles Andenken sich erhalten hatte, oder welche man, von den Benennungen der Sachen u.

Digitized by Google

Thätigkeiten ausgehend, sich dazu dachte, sei es dass man sie noch innerhalb des Maasses menschlicher Persönlichkeiten hielt, oder sie als göttliche u. halbgöttliche Wesen (Heroen) vorstellte u. verehrte, u. bei den Heiden wenigstens wurden solche Darstellungen schliesslich immer in die Ursprünge der Götter selbst zurückgeführt. Dass man derartige Wesen der vorgeschichtl. Zeit, je nachdem man die von ihnen abgeleiteten Bildungen als Güter oder Übel empfand, theils als wohlthätige, theils als schädliche u. feindliche auffasste, lag in der Natur der Sache. Eine genauere Unterscheidung der Zeiten hört für solche Fernen von selbst auf, u. leicht mochte man darum auch der geschichtl. Zeit näher Liegendes allmählig auf noch frühere Perioden zurückschieben. Derartige Vorstellungsreihen über die Urzeiten sammelten u. erzeugten sich in den Völkern zunächst durch gemeinsame Arbeit, aber unbewusst u. kunstlos, u. mit allerlei Abweichungen, sogar Widersprüchen im einzelnen; ihre bestimmtere Gestaltung u. Ordnung haben sie erst durch Dichter, Denker u. Volkslehrer erhalten, welche mit Bewusstsein u. Absicht, nach bestimmten Gesichtspunkten, u. nicht ohne Sichtung u. Umbildung sie verarbeiteten. So war der Gang der Sache bei allen Völkern; es liegt kein Grund vor, dem Volk Israel in diesem Punkt eine Ausnahmestellung zuzuweisen, als hätte dieses allein, eines der jüngsten von allen, über die Urzeiten eine wirklich historische Überlieferung besessen. Wenn gleich es schon frühe in Religionssachen anders dachte als die übrigen, war es doch wie durch Verwandtschaft u. Sprache, so durch Wohnsitz, Verkehr u. Geschichte mit einem grösseren Völkerkreise aufs innigste verwachsen; auch in seinen Vorstellungen über die vorgeschichtl. Zeiten zeigen sich noch genug Ähnlichkeiten mit denen der andern. Es wäre gar nicht verwunderlich, wenn es sich künftig noch greifbarer herausstellte, dass unter den Gestalten, mit denen es jene dunkeln Räume ausgefüllt hatte, einst sogar Halbgötter oder göttlich verehrte Wesen gewesen sein mögen. Aber mit der Zeit wurde bei ihm dem Fortleben jener Ursagen durch die Einwirkung des Mosaismus ein Ende gemacht: an Bedeutung entwerthet u. des mytholog. Schmuckes entkleidet konnten sie sich nur noch so weit forterhalten, als sie mit dem höheren Gottesbewusstsein vereinbar u. zur Vorstelligmachung der fernsten Urzeiten in der Einbildung der Leute unentbehrlich waren. Der nüchterne u. rein verständige Charakter, den die Gen. 4—6 erhaltenen Reste davon zeigen, war ihnen vielleicht zum Theil schon vorher aufgedrückt, ehe sie von den bibl. Erzählern in die Schrift gefasst wurden. Nur um so unbedenklicher war es dann für diese, derartige alte Stoffe für ihre Zwecke zu verwenden.

2. Sichtbar werden in Gen. 4 diese alten Geschichten nicht um ihrer selbst willen berichtet. Schon die Unvollständigkeit u. die ungelöst gelassenen Schwierigkeiten (V. 14. 16 f.), welche später die Haggada-Dichter in ihrer Weise durch Zusätze zu erledigen suchten, erlauben nicht das anzunehmen. Sie bilden vielmehr nur den Stoff, an welchen höhere Ideen u. Lehren angeknüpft werden. Der Lehrzweck liegt hier so klar zu Tage wie beim vorigen Stück, u. leicht bemerkt

Digitized by Google

man auch, dass diese Ideen sich eng an die von Cap. 2f. anschliessen. Kaum dass die nun ausserhalb des Gottesgartens auf der Erde wohnenden Protoplasten durch Zeugung sich zu mehren angefangen, trat auch die sündige Macht, welche in ihnen Eingang gefunden hatte, stärker hervor u. führte in Kain bereits zum Brudermord, damit aber zu noch tieferer Gottentfremdung, zur Fortwanderung aus Eden, zu jenem ruhelosen Leben auf der nach Gottes Ordnung immer undankbarer werdenden Erde, wie es zu des Erzählers Zeit bei manchen, von besseren Anfängen herabgesunkenen Völkern sich fand. Das Geschlecht, welches von solchem Ahnherrn abstammend sich ausbreitete, machte nun wohl auf der Erde sich heimischer, wusste in Erfindungen u. Einrichtungen fortschreitend sich in seiner Art das Leben zu erleichtern u. zu verschönern, gerieth aber in das sündige Wesen immer tiefer hinein, u. entwickelte zuletzt einen Geist wilder Roheit u. Mordlust, dem gegenüber, was der erste Ahnherr that, nur wie eine Kleinigkeit erschien. Damit waren aber Zustände eingetreten, welche das Gericht Gottes herausforderten. So wird hier in ein Paar Zeichnungen (die erste V. 1—16 wohl ausgeführt, die zweite V. 17—24 in kurzen Notizen) ein Bild entworfen von der sittl.-religiösen Entwicklung des ersten Zeitraums, um zuletzt V. 25f. auf das Cp. 5 folgende sehr andersartige Gemälde hinüberzuleiten u. die in diesem gezeichnete Šethitische Linie der Urväter als den Gegensatz gegen die Ḳainitische ausdrücklich zu charakterisiren. Nur noch in untergeordneter Weise tritt in dem Stück, wie es jetzt lautet, auch der andere Gesichtspunct hervor, von der Entstehung der Lebensweisen, Künste u. Fertigkeiten eine Zeichnung zu geben (17. 19—22; auch 2f. 12), u. dass dieser Gesichtspunct auch dem Vrf. von Cp. 2f. nicht fremd war, zeigt 2, 19f. 24. 3, 7. 19. 21.

3. Geht man auf den Inhalt des Cap. näher ein, so ist das schöne Lehrstück V. 1—16 nach Stoff u. Zweck leicht durchsichtig. Dass dasselbe von einem, der die Ḳain- u. Šethstammtafel zusammenklammern wollte, künstlich aus V. 17ff. herausgesponnen sei (*Bud.* 183ff.), ist zu viel behauptet; allerdings setzt es (V. 1. 15) Bekanntschaft mit dem Stück V. 17—24 (s. V. 17. 24) voraus, ist aber im übrigen die lehrhafte Bearbeitung eines besonderen Stoffs, der möglicherweise in jenem Stück (wenn man annimmt, dass dasselbe einst vollständiger gewesen sei, als es jetzt lautet) enthalten gewesen sein kann, jedenfalls zu demselben Sagenkreis gehörte. Auffallend ist nur, dass schon bei den ersten Kindern der Urmenschen der Unterschied von Ackerbauern u. Hirten, ebenso von Fruchtopfer u. Thieropfer hervortritt; auch ist der Sprung von der ersten Sünde der Urmenschen zu dem Brudermord ein sehr grosser; endlich setzen die Worte Ḳain's V. 14 schon einige Bevölkerung der Erde voraus. Es ist daher zu vermuthen, dass dieser Erzählungsstoff, wie er urspr. gedacht war, nicht soweit vorn an der Spitze des Menschengeschlechts gestellt sein wollte. — Fasst man sodann das genealogische Stück 14—24 ins Auge, so kommt zunächst die längst bemerkte Ähnlichkeit der Ḳainitischen Namenreihe mit der Šethitischen Cp. 5 in Betracht. Die letztere, als zehngliedrige,

Digitized by Google

ist zwar um 3 Namen (Šeth, Enoš, Noaḥ) länger, aber die 6 mittleren Namen sind, mit kleinen Änderungen im Laut u. in der Reihenfolge, dieselben: Ḳain, Ḥanokh, ʿIrâd, Meḥujaël, Methušaël, Lemekh in Cp. 4, Ḳênan, Mahalalel, Jered, Ḥanokḥ, Methušelaḥ, Lemekh in Cp. 5. Das kann nicht zufällig sein. Dass man in ältester Zeit noch eine geringere Auswahl von Namen gehabt habe (*Häv.*), oder dass die beiden Urfamilien durch die Wahl gleicher oder ähnlicher Eigennamen ihrer Wechselbeziehung (?) unter sich Ausdruck geben wollten (*Bmg. Del.*[4] *Ke.*), sind Auskünfte, die hier, wo wir noch gar nicht auf historischem Boden stehen, um so weniger zuzulassen sind. Vielmehr muss es einen festen Grund solcher alten Namen gegeben haben, welche von verschiedenen Erzählern verschieden geordnet u. verwendet wurden (*Buttm., Tuch, Ew. Kn.* a.). Dass die Namen der Ḳainitentafel durchaus ursprünglicher erhalten seien (*Redsl.*; *Bud.* 150), lässt sich nicht beweisen; mit demselben Recht liesse sich das Gegentheil (*Hal.* 218f.) behaupten, zB. dass ʿIrâd u. Meḥujaël so gestaltet seien, damit sie einen übeln Sinn geben; da bei den LXX Mahalalel u. Methušelaḥ auch in Cp. 4 stehen, muss man fast vermuthen, dass selbst noch jüngere Leser solche Änderungen vorgenommen haben. Im übrigen ist das Etymon dieser (zum Theil unhebräischen) Namen meist so unklar, dass man darauf nichts bauen kann. — Fragt man nach der Bedeutung dieser alten Namenreihe, so kann darüber nur das, was über die Träger der Namen erzählt wird, Aufschluss geben. Man darf deshalb auch nicht von dem farblosen Verzeichniss Cp. 5 ausgehen, wo alle Erzählung fehlt, sondern muss sich an 4, 17ff. halten, wo aus dem, was in der lebendigen Sage über sie erzählt worden sein mag, wenigstens noch einiges mitgetheilt wird. Darnach scheint es, dass eine Darstellung der Ursprünge der wichtigsten Beschäftigungen u. Lebensweisen an dieselben angeknüpft war. Die Notizen über die erste Stadt, die Vielweiberei, das Zelt- u. Hirtenleben, die Schmidekunst u. Musik (17. 19—22) führen entschieden auf eine solche Haltung des Sagenkreises, aus dem 4, 17ff. geschöpft ist. Am nächsten zu vergleichen ist dazu, wie in der phönik. Sage (oben S. 7; auch *Len.* Or.[2] I. 194ff.) der Fortschritt der Erfindungen u. Kenntnisse mit einer langen Reihe ältester Geschlechter von Göttern u. Menschen verknüpft war, entfernter wie nach Berosus in der babyl. Sage unter den 10 vorsintfluthlichen Herrschern eine Folge von 6—7 Erscheinungen des Gottes Anu (Oannes) die Menschen ihre Kenntnisse, religiösen u. staatlichen Ordnungen lehrte (Euseb. chron. ed. *Schöne* I. 10ff.; auch *Len.* 216. 580ff.), ja wie selbst noch in den späten Schriften der Parsen die älteste Menschheitsgeschichte mit dem Nachweis der allmähligen Culturentwicklung ausgefüllt wird (*Spiegel*, Er. AK. I. 473ff.). Immerhin verträglich mit dieser Bedeutung der Namenreihe wäre, dass ein Theil der Namen (natürlich nicht die auf *El* auslautenden) Benennungen von Göttern oder halbgöttlichen Wesen gewesen wäre. Aber was *G Voss, Bochart, Buttmann* in dieser Richtung aufgestellt haben, hat keinen Werth, weil sie nach blosser Lautähnlichkeit die Götternamen der class. Mythologie zu finden sich bemühten, u. auch der etymologische Weg führt, bei

Digitized by Google

der völligen Unsicherheit der Etyma, zu blossen unbeweisbaren Hypothesen, mag man (*Ew.* G.[3] I. 381 f.) alte Götternamen, oder (*Böttch.* de inferis § 245 ff.; ÄL. 4) sachgemässe Bezeichnungen der stetigen Culturfortschritte darin nachweisen wollen. Gegenüber von jener, durch den Text selbst an die Hand gegebenen culturhistorischen Bedeutung der Namenreihe hat die Meinung von einem ethnographischen Sinn derselben wenig oder keine Berechtigung, sei es dass man darin Ursprung u. Wesen der ostasiatischen, speciell mongolischen (im Gegensatz gegen die Noachische oder Kaukasische) Rasse (*Tuch*, *Kn.*) oder wenigstens in den 3 Lemekh-Söhnen die urkenaanäische u. urasiatische (akkadische, elamit., protomedische) Bevölkerung (*Len.* 208 ff.) beschrieben finden will. Denn von den Namen ist ausser Ḳain u. Tubal keiner sonst als Volksname bekannt; ein sicherer Hinweis auf Ostasien ist in 4, 16 nicht enthalten; von Bekanntschaft der Hebräer mit Völkern östlich von Elam u. Madai hat man sonst keine Beweise. Zuzugeben ist nur, dass bei Schöpfung von Namen wie Ḳain, Tubal, Stadt Ḥanokh (ja selbst bei der Zeichnung des Gegensatzes zwischen Ḳain u. Abel im andern Stück) auch zeitgenössische Völker u. Örtlichkeiten vorgeschwebt haben mögen. — Aber endlich auch dass die Genealogie gerade in 7 Gliedern verläuft u. an ihrem Ende der Stamm in 3 Äste sich spaltet, ist weder zufällig, noch vom Erzähler so erfunden, sondern erscheint als Sache einer in der Anordnung genealogischer Stoffe auch sonst üblichen Kunst. Wie die Sage überhaupt es liebt, längere Reihen zusammengehörender Erinnerungen auf feste Zahlen zurückzuführen, um sie vor dem Auseinanderfallen oder Verlorengehen zu schützen, u. wie geneal. Reihen selbst noch in jüngeren Zeiten bei den Israeliten nach festen Zahlen geordnet wurden (der Zahl zehn Ruth 4, 18 ff., der Zahl sieben Matth. 1; Luc. 3), so scheinen auch für die Zusammenordnung der Urmenschen oder Urherrscher die Zahlen 7 u. 10 schon fest gewesen zu sein. Beide lassen sich bei den verschiedensten Völkern von Indien bis Ägypten nachweisen (*Tuch*[2] 97; *Ew.* G.[3] I. 375; *Len.* Or.[2] I. 224—232). Während bei A in Cp. 5 u. 11 die Zehnzahl durchgeführt ist, findet sich hier in Cp. 4 die Siebenzahl angewendet; man wird nicht sagen können, dass die eine oder die andere Zählweise die jüngere sei. Nur um so merkwürdiger ist aber dann, dass beide Zählweisen mit dem je letzten Glied der Reihe eine dreifache Spaltung des Geschlechts eintreten lassen (4, 20—22. 5, 32. 11, 26). Nicht dass ein Stamm mit der Zeit sich in mehrere Äste verzweigt u. eine üppigere Entwicklung beginnt, ist hier das auffallende, sondern dass bei solcher Verzweigung auch wieder eine feste Zahl, u. zwar die Zahl 3, maassgebend war. Das weist auf eine schon ausgebildete Kunst in der Darstellung dieser Dinge hin.

4. Bezüglich der Composition des Cap. war man meist (*Tuch*, *Kn.* *Hupf.* *Schrad.*) der Ansicht, dass es dem C zuzuschreiben sei, höchstens mit Ausnahme von V. 25 f. Aber für streng einheitlich kann man dasselbe doch nicht halten. Denn anlangend das Verhältniss von V. 25 f. zu 17—24, so ist schwer anzunehmen, dass ein Schriftsteller von sich aus, ohne durch eine Vorlage gebunden zu sein, die Šeth-

Digitized by Google

u. Ḳaingenealogie, in denen beiden wesentlich dieselben Namen wiederkehren (s. Nr. 3), neben einander hingestellt hätte. Ebenso, betreffend das Verhältniss von 17—24 zu 2—16, ist zwischen Ḳain als Städtebauer u. Ḳain als unstetem Flüchtling in unbebaubarem Land ein auffallender Widerspruch ohne Andeutung, wie er gelöst werden soll. In dieser Weise schreibt ein einheitlicher Erzähler nicht; die Berufung auf die mündl. Überlieferung, in welcher diese Differenzen schon vorhanden gewesen sein werden (*Riehm* in StKr. 1885 S. 762), wird nicht ausreichen, weil doch in diesem Fall der Vrf. es in der Hand gehabt hätte, sie zu glätten. Endlich kommt in Betracht, dass in V. 17—24 die Nachweisung des Culturfortschrittes als leitender Gesichtspunkt zu Grund liegt (s. Nr. 3), ein solcher aber nur da rechten Sinn hat, wo die Continuität der Menschengeschichte nicht dursh die Sintfluth unterbrochen wurde (umsonst bestritten von *OGruppe* in ZATW. IX 153), während doch durch V. 25f. (vgl. 5, 29. 6, 5ff.) entschieden auf Noaḥ u. die Fluth hinübergeleitet werden soll. Mit Rücksicht auf diese Gründe hat man (*Wl.* XXI. 399ff., *Bud.*, *Kuen.* ThT. XVIII. 158; O.[2] I. 245f.) vermuthet, dass im urspr. Buch des C (bei ihnen J[1]) nichts von der Fluth, sondern nur die Paradiesgeschichte u. gleich darnach 4, 1. 2[b]. 16[b]—24, weiter 11, 1—9 (*Wl.*), oder (*Bud. Kuen.*) 6, 1—4 (*Bud.* 6, 1f. 4). 9, 20—27. 11, 1—9 gestanden habe, dass dann (*Wl. Kue.*) im Lauf der Zeit 4, 2[a]. 3—16[a] (man weiss nicht, durch wen?) hinzugekommen, endlich von einem neuen Bearbeiter (J[2]) 4, 25f. sammt der jahvistischen Fluthgeschichte beigefügt worden sei, oder aber (*Bud.*) 4, 25f. u. die jahv. Flutherzählung von J[2], u. zuletzt 4, 2[a]. 3—16[a] von J[3], zur Ausgleichung zwischen V. 16[b]—24 u. 25f., hinzugeschrieben sei. Bei dieser Hypothese würde die Verschiedenartigkeit der Bestandtheile von Cp. 4 u. der ganzen jahv. Urgeschichte verständlich, aber die wesentliche stylistische Gleichheit derselben bleibt unerklärt; wenigstens liegt darin, dass man sie unter eine gemeinsame Benennung J subsumirt, keine Erklärung. Ausserdem wird nicht jedem einleuchten, dass der Vrf. von Cp. 2f. auf ein Stück solcher sittlich-religiösen Tiefe u. Tragweite nichts weiteres als den Bericht über die Culturfortschritte der Menschheit habe folgen lassen. Endlich trägt in Cp. 4 gerade der Abschnitt V. 1—16 viel mehr Zeichen seiner Zugehörigkeit zu C an sich, als V. 17—24. Abgesehen von V. 7[b] (s. d.) u. der Erwähnung Eden's V. 16, zeigt sich hier die Selbigkeit des Zwecks (das Wachsthum der Sünde nachzuweisen) u. dieselbe feine psychologische Zeichnung wie Cp. 2f., ebenso die gleiche Ausdrucksweise (welche andernfalls auf künstlicher Nachahmung beruhen müsste) zB. אֲדָמָה 2f. 10. 12, שָׂדֶה 8, עבד האדמה 2. 12, גֵּרֵשׁ 14 (3, 24), לְבִלְתִּי 15 (3, 11), אָרוּר אַתָּה 11 (3, 14), die Fragen Gottes 9f. (3, 9. 13), s. *Schrad.* Stud. 126ff.; auch bemerke man das sonst dem C geläufige הוסיף 2. 12, הָרָה לוֹ 5f., פָּצָה פֶה 11 (Num. 16, 30). Hiernach wird vielmehr umgekehrt zu urtheilen sein, dass das Ḳainstück von C stammt, die Ḳaingenealogie aber aus einer andern Quelle genommen ist, welche übrigens wegen der Beziehung von 15[a] (wenn das kein harmonistischer Zusatz ist) auf V. 24 dem C schon bekannt gewesen sein muss.

Digitized by Google

Welches diese Quelle war, ist nicht zu sagen; vermuthen könnte man B, an welchen auch sonst C sich gerne anschliesst, von welchem man keine Flutherzählung hat, u. welchem als nordisrael. Schriftsteller Bekanntschaft mit dem phönik. Sagenkreis am ehesten zuzutrauen ist. An sich nun läge es am nächsten anzunehmen, dass erst R die Ḳaingenealogie in C eingearbeitet, auch in V. 25 einige Zusätze gemacht hätte (so in Aufl.[4]). Freilich hat man (*Bud.* 220ff.) eingewendet, dass auch V. 17—24 mehrfache Verwandtschaft mit Stücken des C zeige (יָלַד 18, גַּם חוּא 22, וְשֵׁם אֲחִיו 21; חוּא אֲבִי 20f.; יָלַד לְ 18; וְשֵׁם הַשֵּׁנִית, שֵׁם הָאַחַת 19; vgl. dazu 4, 25f. 10, 21—25. 11, 29. 19, 38. 22, 20ff.), u. daraus auf C als Urheber zu schliessen sei. Erkennt man das an, so wird man zu urtheilen haben (so in Aufl.[5]), dass schon C die Ḳaingenealogie zur Zeichnung nicht sowohl des Culturfortschrittes, auf den es ihm nur nebenbei ankommt (s. 3, 21), als vielmehr der Sündenentwicklung, aus der Vorlage aufgenommen habe, unbekümmert um die aus V. 17 sich ergebende Unebenheit. Aber jener Einwand verliert sein Gewicht, wenn man bedenkt, dass in den meisten jener Parallelstellen (4, 25f. 10, 21—25. 22, 20ff.) nicht reiner, sondern von R excerpirter oder modificirter Text des C vorliegt, dass weder ילד zeugen (s. 25, 3 bei B; 10, 24. 22, 23 bei R), noch יָלַד לְ dem C eigenthümliche Ausdrücke sind, ebenso dass גם חוא (zB. 20, 5. 27, 31. 2 Sam. 21, 20) oder שֵׁם וג׳ (Ex. 1, 15. 1 S. 1, 2. 14, 49. 2 S. 4, 2 u. ö.) ganz gewöhnliche u. kaum zu vermeidende Wendungen sind, u. אבי וג׳ 20f. von אבי וג׳ 10, 21. 22, 21 sehr verschieden ist. Die Vermuthung, dass erst R V. 17—24 hier eingearbeitet habe, bleibt deshalb immer noch möglich. — Was dann noch V. 25f. betrifft, so hat man zwar in demselben einen Einsatz des R (*Ew.* JB. VI. 18; *Schrad.* 122ff.) vermuthet, durch welchen die Ḳaingenealogie mit der Šethitischen Cp. 5 zusammengeklammert werden sollte, aber da 26[b] durch diesen Zweck nicht motivirt wäre, da ferner auch weiterhin C den Fortgang des Jahvedienstes nachzuweisen sich angelegen sein lässt (s. zu 26), da endlich C, welcher von Noaḥ (5, 29. 6, 8ff.) erzählte, einen Übergang zu diesem gehabt haben muss u. ihn nicht durch die Ḳain-, sondern nur durch die Šethlinie gemacht haben kann (*Hupf. Wl.*), so sind vielmehr diese Verse als der Rest einer (nicht so trocken, wie bei A, gehaltenen) Šethgenealogie des C anzusehen, deren weitere Glieder von R mit Rücksicht auf Cp. 5 weggelassen wurden. Dabei könnte man immerhin annehmen, dass V. 25f. bei C ursprünglich vor V. 1 gestanden hätte, d. h. Ḳain u. Abel nicht erste, sondern nachgeborene Söhne Adams gewesen wären, u. erst R mit Rücksicht auf V. 17—24 die Umstellung gemacht, zugleich עוֹד u. אחר—קין V. 25 eingeschoben hätte (in welchem Fall sowohl die Nr. 3 i. A. genannten Bedenken, als auch der Widerspruch zwischen V. 26[b] u. 1[b]. 3 sich leichter heben würden).

Vgl. Zu Cap. 4f. *Bullmann* Mythologus I. 152—179; *Grotefend* zur Sagenpoesie des Orients in ZDMG. VIII. 777ff.; *Redslob* de hominum, qui ante diluvium Noach. vixerint, tabula etc. Hamb. 1847; *Ewald* JB. VI. 1—19; *Win.* RW.[3] II. 206ff.; *Rie.* HWB 803ff., 1466ff.;

Digitized by Google

Budde Bibl. Urgesch. 117ff.; *Kuen.* ThT. XVIII. 148ff.; *Halévy* RB. IX S. 205ff. in REJ. t. XIV (1887).

V. 1—16. ***Kain's Brudermord und Strafe.*** V. 1f. Zeugung Kain's u. Abel's, u. deren Berufsarten. — V. 1. Der neue Anfang, ohne consec. Temp., zeigt, dass kein unmittelbarer Anschluss an's Vorhergehende stattfindet. Dass ידע den Sinn eines Plsqpf. habe (*Raś.*), ist nicht angezeigt. חַוָּה] s. zu 3, 20. ידע] ***kennen lernen, Bekanntschaft machen mit***, in der Bibel häufig für den ***vertrauten Umgang*** der Geschlechter u. euphemistisch für Beischlaf V. 17. 25. 24, 16. 38, 26 vgl. 19, 5. 8; aus dem AT. in das Hellenistische u. manche andere Sprachen übergegangen (*Ges.* th. 571). Dass ידע blos von der erstmaligen Beiwohnung gebraucht wurde (*Bud.* 157f.), wird durch 38, 26. 1 Sam. 1, 19 nicht bestätigt. — Das Weib nach seiner ersten Geburt gibt der Freude des Herzens Ausdruck in einem Jubel- u. Dankeswort, das so formulirt ist, dass daraus der Name des Kindes sich ergibt. קַיִן] sonst n. app. = Speer (s. V. 22) und n. pr. eines Volksstammes, ist hier, als käme es von קנן = קָנָה ***hervorbringen, erschaffen, erwerben***, als ***Geschöpf*** (vgl. קִנְיָן Ps. 104, 24) oder ***Erwerb*** gedeutet. Hervorgebracht, ***erschaffen*** oder erworben ***habe ich einen Mann*** d. h. ein männl. Kind (1 S. 1, 11; Ij. 3, 3), „ein Kind des bevorzugten u. starken Geschlechts (29, 32. 35, 17. 1 S. 4, 20. Ps. 127, 3f. 128, 3)" ***mit Jahve*** (LXX *Gott*) d. h. mit seiner Hilfe, durch seinen Beistand. Zwar kommt אֵת in diesem Sinn sonst nicht vor (denn 49, 25 ist zweifelhaft), wohl aber עִם 1 S. 14, 45, u. wie in der Phrase, dass einer mit einem d. h. ihm hilfreich nahe sei, עִם (zB. 26, 3. 28, 15. 31, 3) u. אֵת (zB. 21, 20. 26, 24. 39, 2; Jer. 1, 19; Ps. 12, 5) mit einander wechseln, so muss auch für jenen Sinn אֵת mit עִם gleichbedeutend erachtet werden; bei den Griechen war σὺν θεῷ ganz geläufig (s. auch *Ew.* JB. XI. 197). Ob die LXX mit ihrem διὰ τοῦ θεοῦ (*Vulg.* per Deum) dasselbe, nur frei, ausdrücken wollten, oder ob sie (s. Jos. 11, 20) מֵאֵת (***von Seiten, von***) gelesen haben, was wirklich *Onk.* ausdrückt (aufgenommen von *Saad. Pisc. Cler. Dathe, Kamph.* in StKr. 1861. 113ff.), oder gar בְּ (nach der Glosse ὁ Ἑβραῖος καὶ ὁ Σύρος· ἐν θεῷ bei ***Field*** I. 17), muss dahingestellt bleiben. Die Lesart אֵת ist durch σύν des *Sym.* u. durch ܥ der *Peš.* bezeugt. Dass nicht zu verbinden ist: einen Mann mit Jahve d. h. einen mit ihm verbundenen oder mit ihm gehenden, besagen auch die Accente. „Unstatthaft ist אֶת־יי׳ als App. zu אִישׁ (griech. Übers. bei ***Field***; ***Luth. Münst. Fag. Varen., SSchmid, Calov. Gerh. Osiand. Pfeiff.***, noch ***Bmg., Philippi, Hölem.***) oder אִישׁ als Praedicatsacc. (:ich habe Jahve zum Mann gewonnen, ***Umbr.*** StKr. 1860. 141f.; vgl. *TgJon.*); denn bei letzterer Fassung würde die Benennung des Kindes gar nicht erklärt, u. bei ersterer würde der Eva der (auch nach 3, 15) sinnwidrige Gedanke, dass sie in diesem Kinde Gott geboren habe, zugemuthet. — V. 2. הֶבֶל] ***Hauch, Nichtigkeit, Vergänglichkeit***, so wird der 2. Sohn genannt ohne Zweifel mit Beziehung darauf, dass er „von Kain vernichtet wurde u. gleich dem Lufthauch nur ein vorübergehendes, kurzes Dasein hatte Ij. 7, 16. Ps. 39, 6" (*Kn.*). Ob diese mass. Aussprache des Namens

Digitized by Google

in der urspr. Sage beabsichtigt war, kann man fragen. Als Name des ersten Hirten könnte הבל eine Variation aus יבל V. 20 sein (*Ew.* JB. VI. 7ff., *Goldz.* 130f., *Wl.*); andere dachten an ass. *ablu* (*hablu*) d. i. *Sohn*, wofür man die Bedeutung der Namen der übrigen Urmenschen (Adam, Ḳain, Šeth, Enoš) geltend machen könnte (*Schr.* KAT.^{2} 44f.). Aber für die jetzige Erzählung passt doch nur הֶבֶל; auch wird ja gar nicht gesagt, dass er schon bei der Geburt so benannt wurde. Dass „der Vrf. Ḳain u. Abel als Zwillinge vorführe, indem er bei Abel keine Schwangerschaft der Eva besonders erwähnt (*Bereš. r.*, *TgJon.*, *Qi.*, *Schum.*), lehrt die Stelle nicht (sicher), s. 30, 12. 38, 5" (*Kn.*). „Der ältere Bruder treibt Ackerbau, zu welchem schon Adam verurtheilt worden war (3, 17), der jüngere bringt die Kleinviehzucht hinzu. Beide Lebensweisen gehören zu den frühesten der Menschheit; sie folgten nach Dicaearch bei Porph. abst. 4, 2 u. Varro r. rust. 2, 1 auf die Ernährung durch die von selbst wachsenden Früchte der Erde (s. zu 2, 16). Der Vrf. lässt V. 4 Abel Fleischopfer bringen, also das Vieh wohl nicht blos der Milch u. der Felle (3, 21), sondern auch des Fleisches wegen halten, mithin den Genuss des letzteren früher angehen als der Elohist 9, 3" (*Kn.*). Mit Unrecht wollte *Hofm.* (Schr.B.^{2} 1. 584f.) die Gottmissfälligkeit von Ḳain's u. die Gottgefälligkeit von Abel's Beruf erweisen. — V. 3—5. Das Opfer der beiden Brüder u. Ḳain's Zorn. V. 3. *nach Ablauf* (8, 6. 16, 3. 41, 1) *von Tagen* d. h. einer gewissen Zeit, sc. nach dem Beginn ihres Geschäfts. „Die Zeitangabe יָמִים ist unbestimmt (40, 4) u. geht bald auf eine kürzere (24, 55), bald auf eine längere Zeit (Num. 9, 22. 1 S. 29, 3)" *Kn.* Kein Anlass ist, auf Grund von Stellen wie Jud. 17, 10. 1 S. 27, 7, den Begriff von יָמִים auf ein Jahr einzuschränken (*IE. Qi. Haitsm. Dath. Ros. Bohl.*). Die Zeitbestimmung im BJub. s. bei *Rönsch* B. der Jubil. 239. מִנְחָה] *Gabe* (32, 14ff. 33, 10. 43, 11ff.), hier speciell *Opfergabe*, aber noch nicht im speciellsten oder levitischen Sinn, wornach es den Gegensatz zum Fleischopfer macht, vgl. V. 4. — V. 4. Abel brachte dar etwas von (מִן partit. wie 8, 20. 27, 28. 28, 11) *den Erstgeburten* (Dt. 12, 6. 14, 23) *seines Kleinviehs*, einige seiner erstgebornen Lämmer, *und* zwar (3, 16) *von ihren Fettstücken*, nicht (*Ke.*) fettesten Thieren. וּמֵחֶלְבֵהֶן] für ומחלביהן, was *Sam.* hat, vgl. 1, 21; der Sing. חֶלְבֵּהֶן wäre wohl zulässig (Lev. 8, 16. 25), würde aber die Mehrheit der Thiere nicht so bestimmt ausdrücken. Im levit. Dienst ist Opferung der Erstgeburten der Heerde u. zwar ihrer Fettstücke vorgeschrieben Num. 18, 17 (über den levit. Begriff von חֵלֶב s. zu Lev. 3, 3). Aus diesem Erstgeburtenopfer zu schliessen (*Tuch*, *Kn.*), dass der Erzähler bei פְּרִי הָאֲדָמָה auch an die Erstlinge (בִּכּוּרִים) dachte, vgl. Lev. 23, 10. 17, ist nicht erlaubt. „Der Vrf. lässt den ersten Anfang des Opfers gleich nach dem Beginn des Ackerbaus u. der Viehzucht eintreten u. aus dem Bedürfniss entstehen, Gott für den verliehenen Segen zu danken; er erwähnt aber noch keinen Altar, wie später bei Noaḥ. 8, 20. Doch nur Abel u. seine Gabe ziehen Gottes Blick auf sich" (*Kn.*), sc. den gnädigen, wohlgefälligen (*Onk. Peš. Sym.*; *ἐπεκλίθη Aq.*). שָׁעָה] im Pent. nur noch Ex. 5, 9. Woran aber erkannte Ḳain Abel's Be-

Digitized by Google

vorzugung? an irgend einem äusseren Zeichen, deren das alte Opferwesen genug hatte; Vrf. hielt nicht für nöthig, dasselbe näher zu beschreiben. Seit alter Zeit meinen viele (*Theod.* ἐνεπύρισεν, *Hier. Greg., Raš. IE. Qi., Grot. Gerh. Dath. Ros. Bmg. Del.*[4]), dass Gott durch Feuer vom Himmel (Lev. 9, 24; 1 Reg. 18, 38) Abel's Opfer angezündet habe; *Schum. Kn.* denken an ein persönliches Erscheinen Gottes bei den Darbringern, wofür aber weder V. 6, noch 3, 8 beweisend ist. Warum aber schaut Gott nur auf Abel's Opfer gnädig? Nicht weil das Thieropfer an sich mehr werth war als das Fruchtopfer (*Julian* bei Cyrill Al. c. Jul., *Tuch, Kn.*), auch nicht, weil Abel von den Erstgeburten u. von diesen das Fett, als Gewählteres, Ḳain nur von den Früchten überhaupt opferte (*Del. Ke.*), denn dadurch wäre noch nicht begründet, dass Gott auf Ḳain's Opfer gar nicht schaut; noch weniger, weil Abel den Zweck der Sühne im Auge hatte, Ḳain aber nicht (*Hofm.*[2] I. 585), wovon gar nichts angedeutet ist; oder gar weil wegen des Fluches über den Erdboden Früchte Gott nicht angenehm waren (*Hal.* 208); sondern der Grund muss, da von blossen Formfehlern in dieser vorgesetzlichen Zeit nicht die Rede sein kann, u. da auch grundlose Willkühr (trotz Ex. 33, 19) bei Gott ausgeschlossen ist, in der bei ihrem Opfer vorausgesetzten Gesinnung liegen, wie aus dem schon von *Greg. M.* u. *Luth.* betonten Ausdruck: *auf Abel u. sein Opfer, auf Kain u. sein Opfer*, nicht: auf das Opfer Abel's oder Ḳain's, hervorzugehen scheint, u. wie auch nach Hbr. 11, 4 durch die πίστις die θυσία Abel's πλείων war. Näher das Mangelhafte des Sinnes Ḳain's, der doch auch in diesem Opfer freiwillig seiner Gottesfurcht Ausdruck gab, zu bezeichnen, hat der Erz. nicht für nöthig gefunden. Die Hauptsache ist, dass der Mensch, wenn er sich von Gott verschmäht oder zurückgesetzt findet, darum noch nicht grollen darf, auch nicht auf den Mitmenschen. Dem Ḳain aber *entbrannte es sehr* d. h. es entstand in ihm ein heftiges Feuer, näml. des Ärgers u. Unmuths. Er beweist eben dadurch, dass sein Geist schon vorher nicht in der richtigen Verfassung war. Übrigens „findet sich חָרָה, so ohne אַף, im Pent. nur noch V. 6. 18, 30. 32. 31, 36. 34, 7. Num. 16, 15" (*Kn.*). *u. sein Angesicht fiel*] d. h. senkte sich; die Miene des Niedergeschlagenen, Verdriesslichen, Trübsinnigen (Ij. 29, 24. Jer. 3, 12). — V. 6f. Aber noch ist er nicht der Sünde verfallen; er vernimmt noch die göttl. Warnungsstimme, welche ihm, nicht in einer äusseren Erscheinung Gottes (*Kn.*), aber doch für den Geist vernehmbar genug entgegentritt, u. ihn, den Unerfahrenen, zur Selbstbestimmung über seinen Zustand u. die gefährlichen Folgen solcher Stimmung, wenn sie gehegt wird, aufmerksam macht. שְׂאֵת] an sich mehrdeutig. Die Erklärung der LXX (nicht wahr, wenn du richtig darbringst, aber nicht richtig zerstückst, sündigst du? sei ruhig!, wobei לְנַתֵּחַ für לפתח gelesen wurde, s. *Töpler* de Pent. interpr. Alex. indole, Hal. 1830, p. 63 u. *JFürst* in ZDMG. XXXV. 134ff.), u. die von *Arnh. Buns. Kmph., Bud.* 205, *Ri.* HWB. 804 („magst du schöne Gaben bringen oder nicht schöne, vor der Thür lauert die Sünde") ist durch den Sprachgebrauch von נָשָׂא (Ez. 20, 31) am wenigsten gestützt; aber

Digitized by Google

auch die Bedeutung *Annahme* (*Aq. Theod. Peš. Vulg.*, übrigens in verschiedener Fassung) u. *Vergebung* (*Sym. Onk. Hier.*, s. V. 13) ist wenigstens nicht zusammenhangsgemäss; das vorausgegangene נָפְלוּ פָנֶיךָ verlangt פָּנִים zu שְׂאֵת hinzuzudenken, u. der Sprachgebrauch Ij. 10, 15. 11, 15. 22, 26 bestätigt diese Fassung (*Tuch Kn. Ew. Del. Ke.*): *ist nicht, wenn du gut thust, Erhebung* sc. des Angesichts, Heiterkeit, guter froher Muth u. heitere Miene? wenn man mit That u. Sinn auf das Gute gerichtet ist, ist auch Fröhlichkeit da. *wenn du aber nicht gutthust, so ist* nicht blos Senkung des Gesichts, Verdriesslichkeit, sondern es ist *Sünde nach der Thür hin* (Prov. 9, 14) *ein Lagerer* oder Laurer d. h. „bei solcher Geisteshaltung ist Sünde ganz nahe, um den Menschen zu ergreifen. Die Sünde ist dem Vrf. eine Macht, welche dem Menschen gegenübersteht u. ihn in ihre Gewalt bringt, wenn er sich nicht bewacht. *u. auf dich ist sein Verlangen*, seine Gier gerichtet (3, 16), *aber du sollst ihn beherrschen* (*Ew.*: u. wirst du ihn beherrschen? § 324[b]) d. h. „die andringende Sünde dadurch zurückschlagen und besiegen, dass du den Unmuth bannst u. dich nicht zu bösen Thaten hinreissen lässt" (*Kn.*). Bei dieser Erklärung wird angenommen, dass die Sünde mit einem Raubthier verglichen werde, welches an der Thür auf den Heraustretenden lauert (*Tuch* erinnert auch an die arab. Benennung des Löwen mit الرابض oder الرباض; andere wollen gar an den נָחָשׁ 3, 1 denken, obwohl רָבַץ trotz Ez. 29, 3 dann kein passender Ausdruck wäre). Aber die Thüre (Hausthüre) ist hier auffallend, u. versteht man gar die Thüre eines Heiligthums (*Ri.* HWB. 804; *Bud.* 198), so schreibt man dem Vrf. ohne Noth einen unglaublichen Anachronismus zu; ausserdem ist vor den Thüren zu lauern nicht Sitte der Raubthiere (1 Ptr. 5, 8), noch taugt (תשוקה u.) תמשל בו zu diesem Bild. Geeigneter zu V.[b] wäre das Bild einer Verführerin, aber man müsste dann רֹבֶצֶת (תִּרְבַּץ), תְּשׁוּקָתָהּ u. בָּהּ herstellen. Die Correctur „so liegst du an der Thür der Sünde" (*Ilg.* a.) passt wenigstens nicht zu V.[b]. Ohnedem ist V.[b], aus 3, 16 mit verändertem Sinne wiederholt, bedenklich (*Ew. Wl.*). Ein חטאת *Sündopfer* (*Hal.* 208) hat hier keine Stelle. Wie sehr auch die Alten hier anstiessen, zeigt die Umschreibung des *Onk.* u. die Änderung der *Peš.* (s. *Köhler* im Repert. Bibl. Mrgld. Lit. II. 243 ff.). Wahrscheinlich ist der Text dieses V. schon frühe verderbt (*Olsh.*), u. dann in der jetzigen, wenig befriedigenden Weise hergestellt worden. — V. 8. Ḳain soll gegen die andringende Sünde kämpfen (3, 14 f.); aber er kämpft nicht; schweigend hört er das Wort, nimmt den Bruder mit auf's Feld u. tödtet ihn. *u. Kain sagte zu Abel*] was er sagte, ist im mass. Text nicht ausgedrückt, aber im *Sam.* LXX *Ital. Vulg. Peš. TrgJerš.* folgt נֵלְכָה הַשָּׂדֶה *wir wollen auf's Feld gehen*, u. ist dies entweder urspr. Text (*Kennic. Houbig. JDMich.*, *Vogel*, *Vat.*, *Gee.* Pent. Sam. 62 f., *Ew.*), von *Lagarde* Symm. I. 57 mit Unrecht (s. Gen. 27, 5. Ruth 2, 2) sprachlich beanstandet, oder doch passende (noch passender wäre נֵצְאָה) Ergänzung einer Lücke, wie eine solche selbst noch in hbr. MSS. u. Edd. durch ein Pisqa nach אָחִיו angedeutet wird (*de Rossi* I. 5 f.). Obwohl der officielle

Digitized by Google

Text schon dem *Aq.* (*Field* I. 18) *Onk. Orig. Hier.* quae. vorlag, u. die Mass. ein Pisqa nicht anerkennen, ist doch so gut als sicher, dass der Vrf. so nicht geschrieben haben kann. Eine Analogie böte höchstens 2 Chr. 32, 24 (nicht aber Jon. 2, 11 u. 2 Chr. 1, 2f., wo אָמַר s. v. a. צִוָּה), um die Aposiopese der Worte נלכה השדה (*Del. Ke.*) wahrscheinlich zu machen. Wollte man aber (s. *Ew.* 303c) gemäss Ex. 19, 25 (wo jedoch die Relation einer Quellenschrift abgebrochen ist, um auf eine andere überzugehen), aus V. 7 als Obj. ergänzen *es*, sc. was Gott zu ihm geredet hatte (*Hier.*, *IE. Qi.*, *Tuch. Bmg.*), so würde sich etwas psychologisch ganz unwahrscheinliches ergeben. So viel als וַיְדַבֵּר vollends ist וַיֹּאמֶר nirgends, u. ist also unzulässig: von Gott gewarnt *redete* er versöhnlich mit Abel (*Ros. Bohl. Maur.*), oder verstellt freundlich (*Merx* im BL. I. 6), oder: fasste einen Anschlag gegen (*Böhm.*), was אמר nicht bedeutet. Die sinnige Correctur (*Böttch.* ÄL. 3, *Kn. Olsh.*) des ויאמר in וַיִּשְׁמֹר *er gab Acht* oder *lauerte auf ihn* (2 S. 11, 16) wird durch בה׳ בשדה nicht empfohlen (*Hal.*: man erwartete בה׳ לְבַדָּם). אָחִיו 2⁰] absichtlich wiederholt, um den Mord als Brudermord zu zeichnen. — V. 9—16. Das Gericht über den Mörder u. seine Fortwanderung aus Eden. V. 9. Die göttl. Stimme, deren Warnung der Mensch überhört hat, fordert nach der That Rechenschaft u. klagt an. אֵי] s. a. a. אַיֵּה. Eine Frage wie 3, 9 zur Einleitung der Untersuchung, aber die ganz andere Antwort, die darauf ergeht, zeigt den furchtbaren Fortschritt der Sündenmacht. „Ḳain leugnet frech, dass er wisse, wo Abel sei, anders als Adam u. Eva (3, 11. 13); er fügt sogar noch trotzig hinzu, dass er nicht der Wächter seines Bruders, also nicht verpflichtet sei, dies zu wissen“ (*Kn.*). — V. 10. Aber die Stimme lässt sich durch Leugnen nicht abweisen: sie hält ihm das Verbrechen in seiner Nacktheit vor u. überführt ihn. *was hast du gethan!*] welche schwere Unthat verübt! eine Frage des Entsetzens, wie 1 S. 13, 11. קוֹל וג׳] Ausrufesatz wie Jer. 10, 22. Jes. 13, 4. 52, 8. 66, 6 u. s.; צֹעֲקִים (*Sam.* צֹעֵק) ist Appos. zu דָּמִים (*Ew.* 317c): *Stimme des Blutes deines Bruders, welches zu mir vom Erdreich her schreit!* = horch! das Blut ... schreit. דָּמִים] *vergossenes Blut* s. Lex.; *Onk.* klügelt aus dem Plur. eine Beziehung auf die in Abel gemordeten Nachkommen desselben heraus. „Unschuldig vergossenes Blut schreit zu Gott um Rache, bis es gesühnt ist (Ij. 16, 18. Ez. 24, 7 f. Jes. 26, 21), vgl. Gen. 9, 5. Andere himmelschreiende Verbrechen 18, 20 f. 19, 13. Ex. 3, 9“ (*Kn.*). — V. 11 f. Das Strafurtheil, härter als bei Adam u. Eva. מִן־הָאֲדָמָה] auch hier wie 3, 14, kann מִן nicht den, der den Fluch verhängt, einführen (*JDMich. Bohl. Maur. Bmg.* a.), denn Flüche werden im AT. nur von Gott oder Menschen verhängt, auch nicht comparativisch gemeint sein, da zwar der Gedanke, dass die Erde um des Menschen willen verflucht wird, correct (3, 17. 8, 21. Jes. 24, 20), aber der Ausdruck zu complex wäre, sondern muss entweder *von — weg* (*Ros. Vat. Tuch. Del.*) oder *von Seiten* bedeuten (*IE. Qi.*, *Sal. b. Mel.*, *Haitsm. Kn. Ke.*), also die Richtung ausdrücken, von der her der Gottesfluch an ihm wirksam wird. Da nach 12b. 14. 16 alles auf die Vertreibung von der אדמה,

Digitized by Google

die er bisher bebaut hat, hinauskommt, so ist die erstere Auffassung vorzuziehen, dann aber auch die אדמה im Gegensatz zum unbebaubaren Land zu verstehen, ohne dass daraus (*Bud.* 191) ein anderer Vrf. als der von Cp. 2f. zu folgern wäre (s. dagegen 9, 20, was *Bud.* ohne Bedenken dem Vrf. von Cp. 2f. zuschreibt). Die אדמה, der hier dichterisch ein Mund zugeschrieben wird (wie der Hölle Jes. 5, 14), hat das Blut aufgesaugt: damit wird nicht etwa eine Mitschuld derselben ausgesagt, sondern motivirt, warum sie sich gegen Ḳain empört; da sie den furchtbaren Trank, von seiner Hand gereicht, hat trinken müssen, kann sie ihn nicht mehr tragen. — V. 12. Die Erläuterung des Fluchs. a) Der Boden, *wann* er ihn bebaut (V. 2), soll ihm seine *Kraft* d. h. das *Erzeugniss* derselben, den *Ertrag* (wie Ij. 31, 39) nicht mehr geben; das geht über den Fluch 3, 17f. hinaus; לֹא vor dem Jussiv wie 24, 8. Ez. 48, 14 (öfters bei יסף s. Dt. 13, 1; s. auch *Ges.* 109, 1 A. 1); der Inf. im Acc. untergeordnet, wie 8, 10. 12 u. s. b) *unstet u. flüchtig* soll er sein auf der Erde; נָע וָנָד eine paronomast. Formel wie 1, 2; Jes. 14, 22; vagus et profugus (*Hier.*). Beide Seiten des Fluchs hängen innerlich zusammen: weil ihm der Boden keinen Ertrag giebt, muss er unstet wandern; aber die 2. Seite hat auch unabhängig von der ersten ihre Wahrheit: es ist die innere Unruhe, welche den Mörder ruhe- u. friedlos von Ort zu Ort jagt (Prov. 28, 17). Um Verdammung zum Nomadenleben oder gar um einen Fluch auf dasselbe (*Bud.* 192f.) handelt es sich nicht. Auch ist die Rede nur von der Person Ḳains; dass dieser dem Vrf. als Stammvater der ostasiatischen Steppenbewohner galt (*Kn.*), zB. der Hunnen, qui omnes sine sedibus fixis, absque lare vel lege aut ritu stabili dispalantur, *semper fugientium similes* (Amm. Marc. 31, 2), ist mit nichts angedeutet. — V. 13f. Ḳain durch das Strafurtheil zwar nicht bussfertig geworden, aber niedergebeugt u. geängstigt, bittet um Ermässigung der Strafe, näher um Schutz gegen die Blutrache, die hier (wie V. 2f. Opfer u. Unterschied der Stände) als selbstverständlich vorausgesetzt wird. *zu gross ist meine Schuld zum Tragen* d. h. als dass ich sie tragen könnte (*IE. Qi. Calv. Pisc. Schum.* u. alle Neueren). Zu נְשׂוֹא mit Inf. s. Ps. 40, 6. 1 Reg. 8, 64 u. a.; עָוֹן *Vergehung* schliesst hier, wie oft, ihre nothwendige Folge, Schuld u. Strafe, in sich; sie liegt wie eine schwere Last (Ps. 38, 5. Jes. 24, 20) auf dem Sünder; sie *tragen* ist s. v. a. die Strafe derselben über sich ergehen lassen (Lev. 17, 16. Num. 5, 31. 14, 33). Die Erklärung *zu gross ist mein Vergehen zum Vergeben* d. h. als dass es vergeben werden könnte (alte Übers., *Luth.* a.), ist zwar sprachlich ebenso möglich, aber darum nicht passend, weil „Ḳain V. 14 nur von seiner Strafe redet u. ihre Grösse näher beschreibt, um eine Milderung zu erlangen" (*Kn.*). Er sagt nämlich: *siehe hinweggetrieben hast du mich* durch deinen Ausspruch d. h. (*Ew.* 135c) du treibst mich hinweg *heute von der Fläche des Ackerlands*, das ich bisher in Eden bebaut habe, *u. vor deinem Antlitz werde ich verborgen sein* d. h. deinem Blick entzogen (oder auch: *muss ich mich verbergen* d. h. darf mich vor ihm nicht mehr sehen lassen) *u. werde unstet u. flüchtig sein auf der* (weiten) *Erde: da wird es geschehen,*

Digitized by Google

jeder der mich findet, wird mich morden. Richtig haben die LXX alles bis בָּאָרֶץ als Voraussetzung (וְ *εἰ*) zu וְהָיָה וג׳ genommen, wogegen der mass. Atnach bei אֶסָּתֵר die durch *Onk. Saad.* vertretene Auslegung: „u. vor deinem A. sollte ich mich verbergen können? = kann ich mich nicht v." auszudrücken scheint. Dieser Wendung bedarf es aber nicht: dem unter Umständen freilich anstössigen ומ׳ אס׳ (s. Ps. 139, 7) liegt hier die auch V. 16 wiederkehrende Vorstellung, dass Gott im Gottesgarten in Eden, dem ersten Heiligthum der Welt (BJub. 8), gegenwärtig sei, zu Grund; ein solcher Gottesort ist aber nach dem Glauben u. Brauch des Alterthums (Ex. 21, 14. 1 Rg. 2, 28ff. Ps. 27, 5) ein Ort des Schutzes u. der Sicherheit vor dem Rächer. Erst in zweiter Linie gehören Stellen wie Jon. 1, 3. 10. Gen. 46, 3f. 1 S. 26, 19 (*Tuch Kn. Wl.*) hieher. Von Eden, dem Wohnland Gottes, fortgetrieben u. flüchtig auf der Erde fürchtet er keinen schützenden Ort mehr zu finden u. darum vom Bluträcher getroffen zu werden; auf die Furcht vor der Blutrache kommt hier alles hinaus. Der Mörder fürchtet überall den Rächer, der ihm das Gleiche thut, was er gethan hat. Aber wie kann Ḳain auf der Erde Vollstrecker der Rache als vorhanden voraussetzen? Reissende Thiere (*Joseph., Qi. JDMich.*) sind durch die Ausdrücke V. 14f. ausgeschlossen; dass er an Adam's etwa schon vorhandene oder zu erwartende Nachkommen denke (*Cler. Dath. Vat. Hensl. Ros. Bmg. Del. Ke.*), will sich zu V. 1f. u. 25, auch zu בָּאָרֶץ nicht recht schicken; von Adam unabhängige ostasiatische Völker (*Kn.*), Präadamiten (*Peyr.*), liegen schwerlich im Sinn des Vrf. Man wird die Incongruenz der jetzigen Erzählung zugeben (*Schum. Tuch*) müssen, kommt aber so immer wieder zu der Vermuthung (S. 89), dass sie ursprünglich in anderem Zusammenhang gedacht war. — V. 15. Gott will nicht, dass durch Blutrache in die von ihm festgesetzte Strafe eingegriffen werde, will überhaupt nicht die wilde ordnungslose Blutrache (Num. 35, 9ff.) u. damit die Fortpflanzung des Mordgeistes in immer weitere Kreise, darum geht er auf Ḳain's Bitte so weit ein, dass er ihm Schutz gegen Mörder gewährt. לָכֵן] *darum*, sc. weil Ḳain's Klage Grund hat, weil allerdings sein Leben gefährdet ist (*Kn.*), nicht: *dennoch, aber doch* (*Tuch*), auch nicht: *οὐχ οὕτως* לֹא כֵן (LXX *Theod. Sym. Peš. Vulg.*). כָּל־הֹרֵג קָיִן] da aus Ex. 21, 20f. nicht zu erweisen ist, dass נקם im Niph. oder Hoph. mit dem Nominat. des Beleidigers verbunden wurde (wie Qal mit dem Acc. desselben Jos. 10, 13), u. darum יֻקַּם entweder wie Gen. 4, 24: *er wird gerächt werden* oder besser impers.: *es wird Rache genommen werden* bedeuten muss, so ist *jeder, der Ḳain mordet* s. v. a. *wenn jemand Ḳ. mordet, Ges.* 116, 5 A. 5. שִׁבְעָתַיִם] *siebenfach* (*Ges.* 97, 3 A. 1) d. h. für den Mord Ḳain's soll nicht blos durch den Mord des Mörders, sondern noch anderer sechs zu ihm Gehöriger, oder eine andere dem entsprechende Strafe (*Onk.*: bis in das 7. Geschlecht) Rache genommen werden, s. das Lied V. 24 (wo freilich Selbstrache gemeint ist). לְבִלְתִּי] 3, 11. אות] nicht ein Beglaubigungszeichen für die Wahrheit der Zusage (*IE., Gabl. Dath. Vat. Ros. Bohl. Tuch Bmg.*), etwa wie Ex. 3, 12, weil in diesem Fall als das zu Beglaubigende die siebenfache

Digitized by Google

Rache, nicht die Nichttödtung Ḳain's angegeben sein müsste, auch Ḳain keinen Zweifel an der Zusage geäussert hat, sondern ein Warnungszeichen für die Angreifer, das sie von seiner Tödtung abschrecken sollte, zugleich ein Schutzzeichen für ihn. Dass jedoch שִׂים von blossem Vorausbestimmen dessen, was gegebenen Falls eintreten sollte (*Kn.*), zu verstehen sei, ist nicht angezeigt, sondern שִׂים so kurz weg bedeutet (wie Ex. 4, 11. 10, 2 u. ö.) *machen, hervorbringen,* u. לְקַיִן nicht *an* Ḳain (*Peš.*), an seinem Leibe, sondern *für* ihn, zu seinem Schutz. Aber ein Zeichen, wenn es die angegebene Wirkung haben sollte, ist doch fast nothwendig als ihn beständig begleitend, also seiner Person anhaftend zu denken (*TgJon.*, Rabb., *Luth. Calv. Fag. Pisc. Gerh. Del.* a.), u. kann nicht zB. eine irgend wo aufgestellte Inschrift mit den Worten כָּל bis יִקָּם (*Haitsm.*) gewesen sein. Was für ein Zeichen gemeint sei, lässt sich nicht mehr bestimmen: man dachte an ein Horn auf der Stirne, schaudererregende Gestalt, aufgeschriebene Buchstaben, absonderliche Kleidung u. dgl.; jedoch ihn als Mörder zu kennzeichnen, sollte das Ḳainszeichen nicht dienen, sondern ihn gegen Mord zu schützen. — V. 16. Ḳain wandert *von vor Gott,* von dem Ort, wo Gott gegenwärtig war (s. V. 14; Jon. 1, 3) d. h. Eden fort, u. lässt sich im *Lande Nod, auf der Vorderseite von Eden* (*κατέναντι* LXX; s. 2, 14) nieder. Dass נוֹד Name des Landes (LXX) sein soll, u. nicht als Appos. zum Subj. *σαλευόμενος* i. e. instabilis et fluctuans (*Hier.* quae., *Onk. Vulg.*) bedeute, folgt aus seiner Stellung hinter בארץ u. vor קדמת, sowie aus וישב. Nach נד des *Sam.* u. *Ναΐδ* der LXX scheint übrigens früher נד ohne ו gelesen worden zu sein. Ein geographisch bestimmbares Land ist *Nod* so wenig als *Eden,* vielmehr ein sinnvoller Name, bezeichnend ein Land des unsteten u. flüchtigen Lebens (des „Elends"). Sicher ist es im Osten gedacht; als östlich von Eden scheint es allerdings durch קדמת עדן bestimmt werden zu sollen; aber es fragt sich, ob das nicht erst ein Zusatz vom Vrf. von 2, 10—14 sei, weil C לְ מִקֶּדֶם schreibt (s. zu 2, 14). Jedoch ein bestimmtes Land Ostasiens, zB. (*Tuch Kn. Böhm.*) China (indem *Kn.* sogar קין mit Tschin, Thin, Zin, Sin zusammenbringen wollte) oder Turan (*Buns.*) lag sicher ausserhalb der Kenntniss auch dieses Vrf. Andere suchten nach der Stadt Ḥanokh die Lage zu bestimmen, s. zu V. 17.

V. 17—24. *Die Ḳainiten.* V. 17. Woher Ḳain ein Weib bekam, ist nicht angegeben. In der Quellenschrift, worauf V. 1. 17ff. ursprünglich zurückgeht, kann möglicherweise vorher auch schon von andern Söhnen u. Töchtern des Menschen, oder von Mehrung des Geschlechts die Rede gewesen sein. Nach dem vorliegenden Zusammenhang kann man nur an eine Tochter Adam's, also Schwester Ḳain's denken (ebenso wie 5, 6 vgl. 5, 4). Die Anstössigkeit der Geschwisterehen fällt natürlich für die Anfangszeit des Menschengeschlechts weg. (Die später erdichteten Namen des Weibes Ḳain's in den apokr. u. Midrasch-Büchern s. bei *Rönsch* B. d. Jubil. 373). — Auf Ḳain wird hier der Anfang des Stadtbaues zurückgeführt. ויהי בנה עיר] nicht: er baute gerade damals, als Ḥ. geboren wurde, eine Stadt (*Böhm.*), wogegen ויהי spricht; eher: *er war bauend e. St.* d. h. beschäftigte sich

Digitized by Google

mit der Erbauung einer Stadt, während וַיִּבֶן besagte, dass er sie auch vollendet habe (*Kn.*), wahrscheinlicher aber (vgl. V. 2. 20f.): *u. er wurde Erbauer einer Stadt* (*Del.*; *Bud.* 121f.). Das Subj. zu וידהי ist קַיִן, wie aus ויקרא וג' *u. nannte den Namen der Stadt nach dem Namen seines Sohnes Ḥanokh* hervorgeht. Dass urspr. חֲנוֹךְ als Subj. des Bauwerks gemeint gewesen u. בְּנוֹ בְּשֵׁם eine spätere unrichtige Auflösung eines urspr. שְׁמוֹ sei (*Bud.*), ist nicht wahrscheinlich. Denn diese Emendation setzt voraus, einmal dass der Vrf. sich zu unbestimmt u. zweideutig (statt וידהי חנוך ב' vgl. V. 2, oder חוא הירה ב' vgl. V. 20) ausgedrückt, u. sodann dass die Späteren den Text verkehrter Weise schwieriger gemacht hätten, als er war. Denn schwierig ist, dass hier schon bei Ḳain eine Anzahl von Menschen, für welche eine Stadt zu gründen sich lohnte, gedacht wird, sodann dass Ḳain hier gerade das Gegentheil von dem thut, wozu er V. 12 verurtheilt ist. Man hat sich das so zurechtlegen wollen, dass Ḳain durch den Stadtbau gegen den Fluch des unsteten Lebens ankämpfen wollte, oder auch dass Gott ihm später sein Strafurtheil gemildert habe (*Ke.*), wovon doch nichts dasteht, oder dass Ḳ. nicht verurtheilt war, *lebenslang* ein נע ונד zu sein (*Del.*[5]). In Wahrheit erklärt sich die Sache nur daraus, dass hier eine andere Quelle fliesst (S. 89). Verschiedene, zum Theil weit hergeholte, Analogien für Stadtgründungen durch Brudermörder bei andern Völkern gibt *Len.* Or.[2] I. 143ff. — בְּשֵׁם] LXX בְּשֵׁם. Der Name חֲנוֹךְ, der 5, 18ff. wiederkehrt (s. d.) u. als Personenname sogar bei Hebräern (46, 9) u. Midianitern (25, 4) vorkommt, würde, aus dem Hbr. verstanden, *Einweihung* (*ἐγκαινισμός*, *dedicatio* in den Onomast.) bedeuten, aber er kann auch die hebraisirte Form eines ähnlich klingenden fremden Namens sein. Der Notiz über die Stadt חֲנוֹךְ mag eine dunkle Kunde von einer alten Stadt ähnlichen Namens zu Grunde liegen. Sie geographisch irgendwo unterzubringen sind wir nicht im Stande. Gerathen hat man (*Ros.* Bbl. AK. 1, 1, 218ff.; *Win.* RW.[3] 1. 478) auf die Stadt Anuchta in Susiana (*Huet.*), auf das Volk der Heniocher im Kaukasus (*Hasse*; s. auch *Ew.* JB. VI. 1), auf Henochia an der Ostseite des Libanon (*Schulth.*), Kanoge, eig. Kanyâkubdscha im nördl. Indien (*Bohl.*, s. auch *Tuch*), Khotan am Saume der Wüste Gobi, eine uralte Stadt (*Lenorm.* Bér. 315), u. a., u. danach auch die Lage von נוֹד bestimmt; an das phrygische Iconium am Taurus, wo Annacus verehrt wurde (s. 5, 18) denkt *Ewald* (G.[3] I. 381f.) u. hält darum נוֹד für umgelautet aus לוּד Lydien (Gen. 10, 22). — Die späteren Dichtungen über Ḳain's schliessliches Ende s. in BJub. c. 4 a. E., u. im Christl. Adambuch S. 85; in der „Schatzhöhle" ed. *Bezold*, deutsch S. 11, syrisch S. 48. — V. 18. Von den folgenden 4 Gliedern der Genealogie wird ausser dem Namen nichts mehr bemerkt. וַיִּוָּלֶד] zur passiven Wendung s. V. 26. 10, 21. 25. אֶת־עִירָד] Acc. beim Pass., wie 17, 5. 21, 5. 27, 42. 40, 20. Ex. 10, 8. 21, 28 (*Ges.* 121, 1). יָלַד] vom Mann gesagt, wie 10, 8. 13. 15. 26 bei C, aber auch 25, 3 bei B; 10, 24. 22, 23 bei R. — Dass die Namen dieser Liste durchaus gute Bedeutung haben (*Bud.* 123ff.), lässt sich ebenso wenig beweisen, wie dass sie alle ursprünglicher seien als die entsprechenden

Digitized by Google

in Cp. 5 (s. oben S. 87), u. sind deshalb auch die daraus gezogenen literarischen Folgerungen (*Bud.*) hinfällig. In Wahrheit lässt sich ihre Bedeutung gar nicht sicher ausmachen, u. zeigen die Varianten des hebr. Textes u. der LXX, dass man in der Fixirung der Formen noch lange schwankte. Nämlich עִירָד könnte (vgl. עָרֹד) *Flüchtiger* (*Bud.*: stark oder wachsend, nach dem Arab.) u. zugleich Umformung von ירד (יָרַד in der Aussprache Irâd) sein, aber auch umgekehrt; מְחוּיָאֵל oder מְחִיָּאֵל kann *von Gott Vertilgter* oder (jüd. aram.) *von G. Geschlagener* oder (*Bud.* 127f.) *Gott gibt* (*mir*) *Leben*, מְחוּשָׁאֵל *Bittmann*, oder *Gottesmann* (*Ges.* th.; mutu-ša-ili *Lenorm.* Or.^{2} 262f.) oder *Erbetener* (*Bud.*), nicht aber *Höllenmann* (מְחוּשָׁאֵל *Redsl.*) gedeutet werden. Die LXX aber haben für עירד gar *Γαιδαδ* (עידד), für מחושאל *Μαθουσαλα* d. h. doch wohl (gegen *Bud.* 125f.) מְתוּשֶׁלַח, für מחויאל *Μαλελεηλ* (d. h. מְהַלַלְאֵל) neben *Μαηλ* (*Lag.* Orient. II. 33ff.; *Bud.* 125). Wilde babyl. akkadische Gleichungen für עירד, חנוך, מחושאל gibt *Sayce* in ZKSF. II. 404. Der Name לֶמֶךְ (trotz *Bud.* 102. 129) ist aus dem Hbr. unverständlich (nach dem Arab. *juvenis robustus?*). Über einen Mannsnamen *Λάμαχος* u. Frauennamen *Ἄδα* in Kleinasien s. *Ew.* JB. VI. 2; G.^{3} I. 391. — V. 19. Lemekh nimmt 2 Weiber, führt also die Mehrweiberei ein. An 2, 24 gemessen erscheint das als ein Zeichen der Entartung der urspr. Gottesordnung; „wenigstens galt sie dem Vrf., der Lamech auch als rohen Menschen hinstellt, gewiss nicht als Fortschritt" (*Kn.*). Die Richtigkeit dieses Satzes ist deshalb, weil Vrf. kein Werthurtheil abgibt (*Bud.* 130f.), nicht anzufechten. Auch bei V. 23 hat er kein Urtheil ausgesprochen, weil die berichtete Thatsache für jeden *israel.* Leser sich selbst beurtheilt. חֲמִשָּׁה 1, 5. 2, 11. Der Ausdruck wie 10, 25 (*Bud.* 221). Die Namen der Weiber sind hier ausnahmsweise gemeldet, weil es zum Verständniss des Liedes V. 23 f. erforderlich ist; sie werden gewöhnlich gedeutet: „Schmuck" (עָדִי) u. „Schatten", von *Böttch.* Zieherin (Wandernde) u. Schirmerin; von *Ew.* (JB. VI. 17): „Licht, Aurora (arab. *ghad^{un}*) u. Schatten", „Tag u. Nacht", wovon dann *Goldziher* 151, *Lenorm.* 183f. den mythologischen Sinn nachzuweisen suchen. Übrigens ist עָדָה Name eines Weibes Esau's (Gen. 36, 2), weshalb *Hal.* 219 auch die צִלָּה nach אֲהֹלִיבָמָה, u. נַעֲמָה nach בָּשְׂמַת (Gen. 36, 2f.) erklären will (s. auch *Bäthgen* Beitr. 150f.). — V. 20ff. Der Stammbaum verzweigt sich hier an seinem Ende in die Breite. Drei Beschäftigungen oder Lebensweisen, um nicht zu sagen Stände, werden auf die 3 Lemekhsöhne als ihre Urheber zurückgeführt; zwei derselben, der Ahnherr der nomadischen Hirten u. der der Musiker gehören näher unter sich zusammen u. haben Ada zur Mutter („ebenso erfand nach Plin. 7 § 204 der Hirtengott Pan die Schalmei, fistula pastoricia, u. Apollo, der Meister der Lyra, wurde auch als Apollo Nomios verehrt" *Kn.* nach *Tuch*; *Len.* 207; vgl. auch David); der dritte, der Ahnherr der Waffenmänner, stammt von der dunkeln, finsteren Mutter. Alle 3 aber sind nicht blos Söhne desselben Vaters, sondern führen fast gleiche Namen *Jabal Jubal Tubal*, scheinbar sämmtlich von der W. יָבַל *hervorbringen*, *Frucht tragen* (erhalten in יְבוּל, גּוּל, תֵּבֵל), somit als „Frucht, Erzeugniss, Sprosse" deutbar.

Digitized by Google

Aber dieses scheinbare Etymon bezeichnet das Wesen der Personen nicht, u. trotz des äusseren Gleichklangs der Namen geht dieses weit auseinander (vgl. über Habîl u. Qabîl u. andere gleichlautende Namen von Brüderpaaren bei den Arabern *Goldz.* 232 ff., *Len.* 192 ff.). Denn יָבָל, in LXX *Ἰωβήλ* gesprochen, konnte in der alten Sprache auch *Waller* bezeichnen (*Böttch. Kn.*), u. ist hier der Wanderhirte; יוּבַל erinnert von selbst an יוֹבֵל d. i. *Widderhorn*, lautschallende Musik, u. תּוּבַל (LXX *Θοβέλ*) an die durch Erzarbeiten (Ez. 27, 13) berühmte Japhetische Völkerschaft (Gen. 10, 2) Tubal (*Tuch, Kn.*), während das beigesetzte קַיִן (*Speer* 2 S. 21, 16; im Arab. *Schmid*) ihn noch bestimmter als Waffenschmid, vielleicht zugleich als den echten Sprössling Ḳains bezeichnet. — Jabal *ist der Vater des Zelt- u. Heerden-Wohners geworden*] d. h. „der Urheber der nomadischen Lebensweise u. sonach der Nomaden als solcher, welche in Zelten (25, 27. Jer. 35, 7) u. beim Viehe wohnen" (*Kn.*). Die Verbindung יֹשֵׁב מִקְנֶה ist nur durch אֹהֶל יֹשֵׁב ermöglicht, für sich aber sonst nicht gebräuchlich; LXX *ἐν σκηναῖς σκηνοτρόφων*. Die Correctur וְקִנְיַן מִקְנֶה (*Kuen.* XVIII. 147) oder besser אָהֳלֵי מִקְנֶה nach 2 Chr. 14, 14 (*Hal.* 209) scheint nicht durchaus nothwendig. מִקְנֶה] *Besitz, Heerdenbesitz* ein weiterer Begriff als צֹאן V. 2, „umfasst auch Grossvieh (26, 14. 47, 17. Ex. 34, 19), bisweilen Kamele u. Esel (Ex. 9, 3. Ij. 1, 3) mit" (*Kn.*); insofern, auch durch die Zelte, besteht allerdings ein Fortschritt gegen 4, 2 (ist somit kein eigentlicher Widerspruch mit jener Stelle). Zu אֹהֶל וּמִקְנֶה vergleicht *Lenorm.* 195 *Ἄμννον καὶ Μάγον, οἳ κατέδειξαν κώμας καὶ ποίμνας* bei *Euseb.* pr. ev. 1, 10, 10 (s. oben S. 7). Unverständlich ist, wie daraus, dass der *Erstgeborne* Lemekh's Nomade ist, folgen soll (*Bud.* 145 ff.), dass den Urhebern dieser Ḳainitentafel das Nomadenleben als die Blume aller Cultur galt, also sie selbst noch ein Nomadenleben führten, oder gar dass sie sich selbst durch Jabal von Ḳain ableiteten. Mit demselben Recht könnte man (nach *Budde's* eigenen Voraussetzungen) aus Noaḥ's Weinbau (9, 20 f.) die gegentheilige Folgerung ziehen. Eine Völkergenealogie sollte ja diese Tafel überhaupt nie darstellen (s. auch *Riehm* in StKr. 1885 S. 767 f.). — V. 21. ושם אחיו] wie 10, 25, aber auch 1 Chr. 7, 16. Jubal wurde *Vater aller derer, welche Cither u. Schalmei ergreifen* d. i. *handhaben*; LXX *ὁ καταδείξας ψαλτήριον καὶ κιθάραν*. Der כִּנּוֹר, bei den Hebr. das gewöhnlichste Saiteninstrument, für die gemeine u. die hl. Musik gebräuchlich, aber auch bei den Phöniken (Ez. 26, 13) u. Syrern verbreitet, u. über Kleinasien als *κινύρα* u. *κιθάρα* frühe zu den Griechen gekommen (s. über כִּנּוֹר *Ges.* th. 698; *Ew.* 79[d]; *Lag.* Nom. 89), wird gewiss nicht ohne Grund hier als das älteste Saiteninstrument genannt, vgl. Gen. 31, 27; Ij. 21, 12. 30, 31; Gestalt, Saitenzahl u. Feinheit war Sache der allmähligen, nach Ort u. Zeit verschiedenen Vervollkommnung. Sonst s. *Ri.* HWB. 1031 ff. עוּגָב] oder עֲגָב (Ij. 21, 12. 30, 31; Ps. 150, 4), obwohl in LXX u. *Peš.* auch als Saitenwerkzeug verstanden, ist nach *Trg., Hier.* (selbst LXX zu Ps. 150), mehrr. Rabb., ein Blasinstrument, eine Art Flöte (אַבּוּבָא *Trg.*), etwa *Hirtenflöte* oder *Schalmei*; ob Sackpfeife (später *συμφωνία*) oder Pan-

Digitized by Google

pfeife σύριγξ? muss dahingestellt bleiben (s. *Win.*[3] II. 123; BL. IV. 263; *Ri.* HWB. 1038). — V. 22. גם חוא] V. 26. 10, 21. 19, 38. 22, 20. 24; aber auch 20, 5. 27, 31 u. s. *Tubal-Ḳain* wird beschrieben als *Schärfer* oder Hämmerer (sofern לטש das Schärfen durch *Hämmern* zu bedeuten scheint) *von allerlei* (2, 9) *Schneidendem von Erz u. Eisen*, also „als Verfertiger von allerhand kupfernen u. eisernen Schneidewerkzeugen, zB. Geräthen für Landbau u. Viehzucht, Jagd u. Krieg, oder als der, der die Schmidekunst erfand" (*Kn.*). Diese (seit *Tuch*) gewöhnliche Erklärung ist aber schwerlich die Meinung der Mass., welche durch den Accent bei לטש u. die Aussprache חֹרֵשׁ (statt des in diesem Fall näher liegenden חֹרֵשׁ) vielleicht (mit *Trg.*) vor כל ein אֲבִי aus V. 21 supplirten: ein Hämmerer, (Vater) aller Erz- u. Eisenschmide. Möglicherweise ist לֹטֵשׁ אֲבִי für לֹטֵשׁ (*Olsh. Hal.*; *KS.*, welche לֹטֵשׁ für eine urspr. Randglosse zu חֹרֵשׁ halten) oder nach לטש einzusetzen, vorausgesetzt dass כל echt ist. Die LXX (*Θοβελ· καὶ ἦν σφυροκόπος, χαλκεὺς χαλκοῦ καὶ σιδήρου*) haben zwar לטש, aber nicht כל; ob sie ויהי für קין hatten, oder ob *καὶ ἦν* aus *Καιν* verderbt ist, steht dahin. Vielleicht ist es das einfachste, כל zu streichen. Ein Textfehler ist auch nach der Analogie von V. 20f. wahrscheinlich (s. *Bud.* 137ff. Aber wenn dieser וַיְהִי לְמַטֵּה for קַיִן לֹטֵשׁ כָּל setzen, also den Lemekh zum Erfinder der Schmidekunst machen u. den Tubal leer ausgehen lassen will, weil dieser die Lebensweise auf dem Acker u. in der Stadt fortführen müsse, so ist das nicht mehr Textesemendation, sondern freie Construction). Übrigens lernten *Erz* die Menschen früher bearbeiten als Eisen, u. ist es hier mit gutem Grund vorangestellt. — Dass die Lemekh-Söhne nicht Personificationen gewisser nicht zu den Noachiden gerechneten Völker sein sollen, ist schon S. 88 bemerkt. Vielmehr ist der Zweck wie des ganzen Stücks V. 17ff., so der V. 20—22, die Fortschritte der Cultur u. die Erfindungen wichtiger Künste u. Übungen schon im hohen Alterthum nachzuweisen, wie denn andere Völker sollche Erfindungen geradezu auf die Zeit der Herrschaft der Götter zurückführen (zB. die Ägypter auf Osiris' Herrschaft Diod. Sic. 1, 15f.). Am meisten ähnlich ist hier die Anknüpfung der Culturstufen an gewisse Namen in der phönik. Sage (s. oben S. 7), und speciell zu vergleichen ist, wie dort (Eus. pr. ev 1, 10, 9) 2 Brüder als *σιδήρου εὑρεταὶ καὶ τῆς τούτου ἐργασίας* erscheinen, u. der eine davon, *Χρυσώρ* genannt, den die Griechen Hephästos nennen, auch *λόγους, ἐπῳδὰς καὶ μαντείας* ausgeübt haben soll (vgl. den Doppelsinn von חרש im Hebr. u. Aram.). „Die griech. Mythologie kennt neben dem Gott der Schmide die wandernde Künstlerfamilie der *Τελχῖνες* (Diod. Sic. 5, 55), denen nach Strabo 14, 2, 7 die Erfindung, Erz u. Eisen zu bearbeiten, zugeschrieben wird" (*Tuch*). — Ein wegwerfendes Urtheil über den Werth dieser Erfindungen liegt an sich nicht in den Textesworten; der Schein eines solchen wurde allerdings dadurch erregt, dass diese ganze Ḳaingenealogie zuletzt in einen Gegensatz zu der der Šethiten gestellt wurde, wo es denn allerdings bedeutsam erscheint, dass diese Dinge nicht bei diesen, sondern bei jenen erfunden wurden; in Wahrheit aber lehrt die ganze übrige Bibel, dass diese Dinge nicht

Digitized by Google

an sich u. wegen ihres Ursprungs zu missbilligen sind, sondern erst durch den Zweck, zu dem man sie übt, verwerflich werden können. — Von Tubal-Ḳain wird noch eine Schwester *Naʿama* (LXX *Νοεμά*) d. h. *Liebliche, Holde* erwähnt, ohne dass später noch etwas über sie gesagt wäre. (Ohne haltbaren Grund will *Bud.* 142f. V. 22b für einen späten Einschub erklären, gemacht zu dem Zweck, die Ṣilla in der Zahl ihrer Kinder der ʿAda gleichzustellen). Sicher hat sie in dem Sagenkreis, aus dem der Vrf. schöpfte, eine nicht unwichtige Stelle gehabt, u. der Gedanke, der dieser ihrer Zusammenstellung mit Tubal zu Grunde liegt, ist wohl derselbe wie bei Hephästos u. Aphrodite, oder Ares u. Aphrodite (doch s. *Bäthg.* Beitr. 150). Über eine angebliche phönik. Göttin Naʿama s. *Movers* Phön. I. 636ff. *Len.* 200f. Bei den Juden galt Naʿama als Meisterin des Gesangs (*TgJon.*) oder als Gattin Noaḥ's (Bereš. r.) oder als Dämonin u. eines der Weiber des Sammael (*Eisenm.* II. 416). — V. 23f. Das Lemekhlied, angeknüpft durch לְ consc.: *da* sc. als diese Fertigkeiten schon erfunden u. manches andere geschehen war, *sprach L. zu seinen Weibern.* Es besteht aus 3 zweizeiligen Versen, u. ist ein vollständiges kleines Lied, vom Erzähler nicht gedichtet, sondern mit diesen Sagen selbst ihm überliefert, ein Lied, worin der alte Held, im Vollgefühl seiner Kraft u. seiner Mittel, seinen wilden Muth u. die siebenundsiebzigfältige Rache, mit der er Beleidigungen zurückgibt, verherrlicht. Dass Lemekh selbst die Waffen erfunden habe (*Bud.* 136f.), ist aus dem Lied so wenig herauszulesen, als ihre Erfindung durch Tubal. Zu den 2 ersten Zeilen vgl. Jes. 28, 23. 32, 9. שְׁמַעַן] *Ges.* 46 A. 3; *König* Lehrg. I. 289. כִּי] wohl nicht recitativ, sondern entweder begründend (für die Aufforderung zur Aufmerksamkeit) oder geradezu כִּי affirm., wie Ex. 4, 25 u. s.: *ja einen Mann mordete* (*morde*) *ich ob meiner Wunde, u. einen Jüngling* (Knaben) *ob meiner Strieme*, d. h. er rühmt sich, eine blosse Wunde oder Strieme, ihm beigebracht, mit Mord eines Mannes oder Knaben vergolten zu haben oder zu vergelten (*Herder* u. fast alle Neueren). Das Prf. drückt nicht den Vorsatz aus, auch nicht die blosse Gewissheit (*Ke.*), sondern die vollzogene That, die er aber, in ähnlichem Falle, zu wiederholen nicht zögern will. Die Berufung (*Budde's* 133) auf *Ew.* 135c u. *Ges.*24 126, 4 kann nicht das Gegentheil beweisen: weder Vorsatz, noch blosse Möglichkeit wird so durch Prf. ausgedrückt. Wunde u. Strieme sind Beispiele erlittener Beleidigungen. Zu לִי, den Anlass einführend, s. *Ew.* 217d; LXX: εἰς τραῦμα ἐμοί, εἰς μώλωπα ἐμοί; ebenso *Vulg. Luth.* a., ähnlich *Onk.*; damit würde Lemekh vom Morde abmahnen, bussfertigen Sinn zeigen, aber wie passte dazu die Begründung V. 24! (Über den Midrasch, dass der von Lemekh ermordete אִישׁ Ḳain u. der יֶלֶד Tubal-Ḳain gewesen sei, s. *Hier.* ep. ad Damas. 125; Christl. Adamb. S. 85; *Raš. Fabric.* Cod. Ps. V. T. I. 121. Die älteren Monographien über die St. s. bei *Schum.* p. 97f.). — V. 24. *Denn siebenfach wird* (zwar) *Ḳain gerächt, aber Lemekh sieben- u. siebzigfach*, nicht: 70fach u. das 7mal (*Kmph. Böhm.*, s. *Ew.* 269b; JB. XI. 198). So nach der mass., auf V. 15 beruhenden Punktation; ohne Rücksicht darauf würde

Digitized by Google

man eher יִקַּם *nimmt Rache* (*Bud. Kuen.*) verstehen. Unrichtig *Budde* 134: „wenn (wo) Ḳ. 7fach rächen *könnte*, so (da) L. 77fach"; vergeblich ist auch sein Versuch, den Lemekh von der Mordlust zu entlasten. Das Impf. יקם drückt einfach die Gewohnheit (in Gegenwart oder Vergangenheit) aus u. setzt nicht nothwendig Gleichzeitigkeit des Ḳ. u. L. voraus. — Lemekh fühlt sich dem Ahnherrn Ḳain weit überlegen; er braucht nicht, wie dieser, von Gott Schutz zu erflehen; mit seinen Waffen u. ohne Scheu, für eine Kleinigkeit einen Menschen todtzuschlagen, schafft er sich seinen Schutz selbst, u. hat eine Unverletzlichkeit, eilfmal grösser als die Ḳain's. Die wilde Blutrache u. Mordlust, welcher V. 15 ein Damm entgegengestellt werden sollte, ist am Ende dieser Ḳainitischen Geschlechtsreihe voll entwickelt: gegen Lemekh war Ḳain nur ein Anfänger. (Über die verkehrte Auslegung der Stelle im Trg. *Onk.* u. *Jon.* s. *Mercer.* u. *Schum.*)

V. 25f. Anfang der *Šethitengenealogie* des C. (s. S. 90), welcher trotz seiner wesentlichen Übereinstimmung mit dem entsprechenden Stück des A in Cp. 5 von R hier stehen gelassen wurde, weil darin einige bei A nicht zu lesende, aber bemerkenswerthe Notizen vorkommen (wie aus gleichem Grund auch 5, 29 daraus aufbehalten wurde). Dass diese Genealogie des C auch 10gliedrig war (wie die des A), wird daraus wahrscheinlich, dass gerade die 3 (über die Ḳainliste überschüssigen) Namen Šeth Enoš Noaḥ darin enthalten waren. Dass die Šethlinie als neben der Ḳainlinie hergehend angesehen werden soll, ist V. 25 ausdrücklich bemerkt, ebenso ist durch 26^b angedeutet, dass sie in einem sittlich-religiösen Gegensatz gegen die andere gedacht ist, entsprechend dem Gegensatz u. Kampf zwischen der Richtung auf das Gute u. das Böse, welcher sich durch die ganze Menschengeschichte hinzieht. Im übrigen aber zeigt sich hier deutlicher als sonstwo die Zusammensetzung der Gen. aus verschiedenen Schriften, denn ein u. derselbe Vrf. hätte nicht V. 25 u. 5, 3ff., 26 u. 5, 6ff. in dieser Weise neben einander hingestellt. — V. 25. אָדָם] ohne Artikel (s. 3, 17) könnte von R aus האדם zur Conformation mit Cp. 5 hergestellt sein (*Bud.* 135), lässt sich aber auch als vom Vrf. selbst stammend erklären, sofern von da an, wo ausser האדם andere Menschen u. Männer (V. 1ff.) da sind, אדם (für den ersten Mann) nothwendig in ein n.pr. übergehen musste. ויֵּדַע] s. V. 1. עוד] fehlt in LXX; dagegen haben LXX nachher וַתַּהַר, was im Hbr. fehlt. Das Weib nennt den Sohn Šeth (d. i. *Satz, Setzling*), *denn gesetzt hat mir Gott einen andern Samen statt Abel's, weil Ḳain ihn gemordet*, sc. sagte sie (wie 41, 51f.), d. h. zum Ersatz für Abel mir einen andern Sohn gegeben. כִּי הרגו ק'] nicht Worte des Ref. (*Bud.* 155), als welche sie ganz müssig wären, sondern des Weibes. זרע אחר] unanstössig (gegen *Bud.* 155f.), u. statt בֵּן א' darum gewählt, weil es der Redenden nicht auf den Sohn allein, sondern auf die ganze durch ihn ermöglichte Nachkommenschaft ankommt. Über die Worte עוד u. קין—אחר, welche V. 1—16 voraussetzen, s. oben S. 90. אלהים] im Munde der Eva, die V. 1 יהוה gesagt hat, fällt auf. Die Schwierigkeit würde schwinden, wenn V. 1 urspr. אלהים gestanden hätte, wie LXX haben. Sonst

Digitized by Google

müsste man annehmen, dass R oder sonst jemand hier יהוה in אלהים geändert hätte, um einen vermeintlichen (nicht wirklichen) Widerspruch mit 26^b wegzuschaffen. Die Auskunft, dass im Sinne der Eva hier die Vorstellung der Schöpfermacht Gottes überwiege (*Del.*[5]), ist unzulänglich, da Jahve bei C auch der Schöpfer ist. — V. 26. גם הוא] V. 22; s. *Ges.* 135, 2c; fehlt in LXX. אֱנוֹשׁ] ist zwar auch nur ***Mensch***, wie אָדָם, aber mit dem Nebenbegriff des schwachen, hinfälligen, der durch sich selbst auf seinen Gegensatz Gott hinweist. Als hätte man damals erst es „mit dem Unterschied von Mensch u. Gott strenger zu nehmen gelernt" (*Ew.* JB. VI. 18; *Böhm. Del.*), heisst es hier: ***damals***, zur Zeit des Enoš (oder schon seiner Geburt?) ***fieng man an***, mit dem Namen Jahve's zu rufen d. h. nicht blos: denselben zu nennen oder zu gebrauchen, auch nicht: sich nach J. zu benennen (*Cler. Ilg.*), sondern ***ihn anzurufen*** d. h. Jahve zu verehren. „Der Ausdruck geht eigentlich auf das Gebet zu J." (möglicherweise auch auf die Verkündigung seines Namens Jes. 12, 4; *Luth.*: zu predigen von des Herrn Namen), „wird aber dann auch von der Jahveverehrung im ganzen gebraucht (Şeph. 3, 9; Jer. 10, 25), diese also nach einem ihrer Hauptstücke bezeichnet" (*Kn.*). Das Gottesbewusstsein des Menschen wird als von Anfang an vorhanden vorausgesetzt (s. 2, 16), aber die feierliche, gottesdienstliche Verehrung muss irgendwann einmal begonnen haben (vgl. Nachweisungen dessen sogar in der phönik. Sage Eus. pr. ev. 1, 10, 5ff.), u. wenn man vergleicht, wie 12, 8. 13, 4. 21, 33. 26, 25 (s. auch 9, 26) dieselbe Formel wiederkehrt, so kann man nicht blos über ihre Bedeutung nicht mehr zweifeln, sondern erkennt auch, dass von der wahren Religion, deren Fortpflanzung in der Linie Šeth's, Šem's, Abrahams weiterhin nachgewiesen wird, hier die ersten Anfänge aufgezeigt werden sollen. Dem Vrf. knüpft sich aber der Begriff der wahren Religion an den Namen Jahve, daher diese seine Formel; die feinere Unterscheidung zwischen Wesen u. Namen, Sache u. Ausdruck, die Ex. 3, 13ff. 6, 3 vorliegt, wird von ihm nicht gemacht. Mit C, der immer u. von Anfang an Jahve für Gott schreibt, stimmt das sehr wohl, dass schon im 3. Menschengeschlecht die gottesdienstliche Jahveverehrung beginnt (gegen *Kuen.* XVIII. 152f., welcher seinem J^1 alle u. jede Reflexion über den Ursprung des Jahvedienstes aberkennen will); weniger stimmt es anscheinend mit V. 3—5, wo schon Ḳain u. Abel opfern. Aber der damalige Anfang war nur ein isolirtes Vorspiel, ohne Fortgang, u. der eigentliche Zweck des 26^b liegt vielmehr darin, anzugeben, dass u. wann in dem זֶרַע אַחֵר der (von da an im erwählten Geschlecht fortgepflanzte) Jahvedienst ins Leben getreten sei (s. auch *Rie.* HWB. 1467; StKr. 1885 S. 771). Im dritten Geschlecht geschah es, wie im dritten der Kainlinie die weltliche Bildung einen Schritt vorwärts machte. Die Juden freilich (*TgOnk.* u. *Jon.*, *Raš.* a.) suchten dem Widerspruch mit V. 1—4 zu entgehen, indem sie verkehrt genug הוּחַל als ***wurde entweiht*** (vgl. Hiph. Ez. 39, 7) deuteten, also die Entweihung des hl. Namens, sowie die Entstehung des Götzendienstes aus d. St. herauslasen. Übrigens ist wohl möglich, dass die urspr. Lesart war חזל (זח =) ז (nach LXX *Vulg.* *BJub.*), u. אז חוזל

Digitized by Google

(schon bei *Aq.* u. *Sym.*, aber in der Bedeutung ἀρχή) mit jener Auffassung des *Targ.* zusammenhängt.

4. Die Geschlechter der Menschen von Adam bis Noaḥ in der Linie Šeth's, Cap. 5; aus A (ausgen. V. 29).

1. In Form eines Stammbaums von 10 Geschlechtern wird hier die Entwicklung der Menschheit von Adam bis Noaḥ kurz berichtet, u. dadurch von der Schöpfung auf das nächste Hauptereigniss, die Fluth, hinübergeleitet. Mit Ausnahme von 22—24, wo er etwas farbiger wird, enthält der Bericht nur eine dürre Reihe von Namen u. Zahlen. Von jedem der 9 ersten Väter macht der Vrf. immer den Erstgebornen namhaft, gibt an, in welchem Lebensjahr er ihn gezeugt, wie viele Jahre er darnach u. wie viele im ganzen gelebt habe, bemerkt aber auch bei jedem, dass er ausser dem Erstgebornen Söhne u. Töchter gezeugt habe. Beim letzten Glied der Reihe (V. 32) wird mit der Angabe des Jahres der Zeugung abgebrochen, weil an andern Stellen (7, 11. 9, 28) das Übrige nachgebracht werden soll. Erreicht wird mit dieser Darstellung zweierlei, einmal eine Vorstellung zu geben von der allmähligen Zunahme der Bevölkerung der Erde, sodann die Dauer dieser ersten Periode zu bestimmen. Rechnet man nämlich die Zahlen der Lebensjahre der einzelnen, welche bis zur Zeugung ihrer Erstgebornen verflossen sind, zusammen, so ergeben sich bis zum 500. Jahre Noaḥ's 1556 u. (7, 11) bis zum Beginn der Fluth 1656 Jahre. Auch noch eine dritte Absicht ist bei dieser Darstellung unverkennbar. Die Zahlen der Gesammtlebensjahre der Einzelnen, obwohl für die fortlaufende Chronologie ohne Bedeutung, sind doch geflissentlich angemerkt, um von der Langlebigkeit dieser ältesten Menschen eine Vorstellung zu geben (s. weiter Cp. 11, ferner 25, 7. 35, 28. 47, 28, sammt der Ausserung Jacobs 47, 9). Dagegen anderweitiges über diese Väter, von denen man einst wohl noch mehr zu erzählen hatte, zu berichten, hat nicht in des Vrf. Absicht gelegen; nur bei Ḥanokh macht er eine Ausnahme. — Dass diese Genealogie von einem andern Vrf. stammt, als die im Cp. 4, lehrt schon die zu Cp. 4 besprochene Differenz zwischen beiden. Dass aber kein anderer als A der Vrf. ist, ergibt sich, abgesehen vom Gottesnamen Elohim, aus der Rückbeziehung von 5, 1—3 auf 1, 26—28, aus der Sorgfalt für Herstellung einer Chronologie, aus der umständlichen u. formelhaften Darstellung, aus den gebrauchten Ausdrücken, nam. תּוֹלְדוֹת 1, דְּמוּת u. צֶלֶם 1. 3, זָכָר וּנְקֵבָה 2, הוֹלִיד 3 ff., *wandeln mit Gott* 22. 24 vgl. 6, 9. Nirgends auch ist hier auf Fortschritte in Erfindungen u. Künsten (wie Cp. 4), nirgends auf die Entwicklung der Sünde Rücksicht genommen, wie denn (s. S. 34) diesem Erzähler das erste Weltalter noch eine Zeit höherer Ruhe u. ursprünglicher Vollkommenheit ist, in welche erst gegen das Ende hin (6, 9 ff.) das Verderben eindringt, so dass auch die Angabe über Ḥanokh's Frömmigkeit bei ihm sich leichter erklärt. Nur V. 29 ist erst von R aus C eingeschaltet (s. d.).

Digitized by Google

2. Ohne Zweifel versteht der Vrf. unter den 10 Vätern wirkliche Personen, u. unter ihren Jahren wirkliche Lebensjahre. Zwar sind so hohe Lebensalter erfahrungsmässig nicht nachweisbar, u. ist es physiologisch hinlänglich festgestellt, „dass es dem menschl. Körper bei einer von der gegenwärtigen nicht ganz verschiedenen Organisation unmöglich ist, ein Alter von 200 Jahren zu übersteigen, geschweige eines von 900 zu erreichen" (*Tuch*; zB. *Valentin* Lehrb. der Physiol. II. 894; *Prichard* Naturgesch. des Mensch.Geschl. 1. 155ff.), u. haben darum die Apologeten von jeher (schon Jos. ant. 1, 3, 9) auf die noch stärkere Lebenskraft der ersten Lebewesen u. die zweckentsprechendere Nahrung u. Lebensweise der Menschen jener Zeit sich berufen, ja sogar von den jetzigen sehr verschiedene klimatische Verhältnisse der Erde (deren aber die Bibel nirgends Erwähnung thut) postuliren zu dürfen geglaubt (*Kurtz, Lange, Ke.* u. a.). Allein daraus, dass wir jetzt auf Grund der genaueren Erfahrungswissenschaften an diesen Zahlen Anstoss nehmen müssen, folgt noch nicht, dass sie auch für den Vrf. etwas Anstössiges hatten. Man hat auch andere Wege eingeschlagen, um aus dem Berichte diesen Anstoss zu entfernen, aber der Text verträgt sie nicht. So ist zB. die Deutung der 10 Namen auf 10 Stämme oder Völker, u. ihrer Lebenszeit auf die Dauer dieser Stämme (*Gatterer* Weltgesch. 1. 9ff.; *Enkelmann* in *Henke's* Museum II. 565ff.) oder Dynastien (*TPCrawford* the patriarchal dynasties etc. Richmond 1878) darum ganz unzulässig, weil das Zeugen eines Erstgebornen u. dann noch weiterer Söhne u. Töchter oder die Hinwegnahme ohne Tod (V. 24) nur von Individuen, nicht von Stämmen oder Herrschaften ausgesagt werden kann. Ebenso ist die Auskunft von *Rosenm.* ad Gen. 5, 5, vgl. *Friedreich* zur Bibel I. 171f., wornach diese Tafel nur der zusammengeschrumpfte Rest einer längeren Genealogie mit viel mehreren Gliedern u. ihre hohen Zahlen nur die übrig gebliebenen Summen der Lebenszeit dieser längern Reihen wären, mit der Darstellung des Vrf. unvereinbar; man müsste wenigstens zugeben, dass er etwas anderes aus diesen Genealogien gemacht hat, als sie ursprünglich waren. Völlig grundlos ist endlich die Meinung, שָׁנָה bezeichne bei den Patriarchen kleinere Zeiträume, näml. bis auf Abraham 3, von da bis Josef 8, u. erst nach Josef 12 Monate (*Hensler* Bemerk. über Psalm. u. Genes. 280ff.), oder von Adam bis Noaḥ 1, von Šem bis Serug 2, von Naḥor bis Teraḥ 4 u. von Abraham bis Amram 6 Monate (*Rask* in *Illgen's* Zeitschr. f. hist. Theol. 1836 S. 19ff.) oder 60tägige kald. Sossen (*Lesueur* in Revue Archéol. 1858; Chronologie des rois d'Egypte p. 300ff.). „Denn שָׁנָה bedeutet im AT. immer nur den Jahreskreis, u. ein kürzeres Jahr als die Jahreszeitenperiode haben die Hebräer nie gehabt", so wenig als andere alte Völker, denn die angeblichen Jahre von einem oder mehreren Monaten, welche Ägypter u. andere gehabt haben sollen, sind nur von Späteren erfunden, um die Schwierigkeiten der mythischen Geschichte zu heben, s. *Ideler* Chronol. I. 93ff.; *Tuch* 101ff.; „auch hätten bei dieser Annahme manche Patriarchen schon in einem Alter, wo sie dazu noch nicht fähig waren, Kinder erzeugen müssen (s. weiter dagegen *Kanne* bibl. Untersuch. I. 2ff., *Bredow*

Digitized by Google

Untersuch. ü. alte Gesch. u. Geogr. I. 9ff.)" *Kn.* Allen solchen Ausdeutungen gegenüber ist daran festzuhalten, dass der Vrf. wirklich diesen ältesten Menschen solche hohe Lebensalter zuschrieb, „in Übereinstimmung mit der Vorstellung, dass die Menschen in der glücklichen Ur- u. Vorzeit länger gelebt haben, allmählig aber immer schwächer u. kurzlebiger geworden seien (6, 3). Nach dem AT. wurde man bei den Hebräern in der geschichtl. Zeit 70—80 Jahre alt (Ps. 90, 10); in der mosaischen u. patriarchal. Zeit erreichte man (Gen. 25, 7. 35, 28. 47, 28. 50, 26; Ex. 6, 16. 18. 20; Num. 33, 39; Dt. 34, 7; Jos. 24, 29) ein Alter zwischen 100 u. 200 Jahren; für die Zeit vor Abraham u. nach Noaḥ halten sich die Altersangaben mit éiner Ausnahme zwischen 200—600 Jahren (11, 10—32), u. für diejenige von Adam bis Noaḥ gleichfalls mit éiner Ausnahme zwischen 700 u. 1000 Jahren. Nach hebr. Glauben hat also die Lebensdauer im Laufe der Zeiten abgenommen; daher die Hoffnung auf Wiederherstellung hohen Lebensalters in der messian. Zeit (Jes. 65, 20. 25, 8), nach dem Grundsatz Prov. 10, 27. Auch das übrige Alterthum nahm für die ältesten Zeiten eine höhere Lebensdauer an; Josephus (Ant. 1, 3, 9) nennt Manetho, Berosus, Mochus, Hestiaeus, Hieronymus, Hesiodus, Hecataeus, Hellanicus, Acusilaus, Ephorus u. Nicolaus, welche ähnliches wie die Genesis berichteten. Hamza annal. p. 13 führt in der ersten persischen Dynastie 3 Regierungszeiten von 500, 746 u. 1000 Jahren an, u. die Arkadier gaben an, apud se reges antiquos aliquot ad 300 vixisse annos (Censorin. 17, 3)", *Kn.* Kann nun aber diesen Zahlen der Natur der Sache nach eine eigentlich geschichtl. Bedeutung nicht zuerkannt werden, u. sind sie, soweit sie chronol. Bedeutung haben, nur als ein Versuch des Vrf. anzusehen, nach irgend welchen Daten (s. Nr. 4) die Dauer der Menschenzeit bis zur Fluth zu bestimmen, so dürfen sie billiger Weise auch nur als ein solcher beurtheilt werden. Andere Völker haben andere Berechnungen aufgestellt, theils völlig phantastich vermittelst eines wilden Zahlenspiels (wie die Inder), theils auf Grund astronomischer Berechnungen (wie die Babylonier u. Ägypter; vgl. auch über die Phöniken Jos. ant. 1, 3, 9): verglichen mit den maasslosen Zahlen dieser Systeme zeichnet den Versuch dieses Vrf. wieder der maassvolle, nüchterne Sinn aus, der auch seine Schöpfungsdarstellung durchdringt.

3. Dass der Vrf. die Stoffe seiner Darstellung nicht erfunden, sondern aus mündl. oder schriftl. Überlieferung aufgenommen hat, ist selbstverständlich. Für die meisten der Namen bewährt sich das schon aus 4, 17ff., wo dieselben wieder vorkommen. Mit Einordnung dieser Stoffe in eine 10gliedrige genealogische Reihe, worin (S. 104) wahrscheinlich der Vrf. von 4, 25f. mit ihm zusammenstimmt, folgt er wohl ebenso (S. 88) einer alten Übung, wie der Vrf. der Ḳainreihe mit ihren 7 Gliedern. Im Grunde gibt sich die 10gliedrige Reihe als aus der 7gliedrigen durch die Hinzufügung des Noaḥ (des Mannes der Fluth) am Ende, u. des Šeth, Enoš am Anfang erweitert: Adam Šeth, Enôš Ḳênân (d. h. Mensch u. Sprössling) ist nur die Verdopplung des Adam Ḳain der andern Reihe. In so weit kann man die letztere für ur-

Digitized by Google

sprünglicher, als die erstere halten. Ob das auch auf die Namen selbst u. ihre Ordnungsfolge zutreffe (*Bud.* 98ff.), lässt sich nicht ausmachen. Freilich sind die Namen מחללאל (Preis Gottes), ירד (Herabkunft, Niedergang), מתושלח (Mann des Geschosses) hebräisch durchsichtiger, als die entsprechenden der Ḳainreihe; aber die Möglichkeit, dass diese letztern aus den erstern absichtlich geändert seien (s. S. 87), ist nicht ausgeschlossen, zumal da über die Function dieser Namen im System weder 4, 18, noch in Cp. 5 etwas mitgetheilt ist. Versuche dazu, diese Function zu ergründen, sind wohl schon gemacht, zB. von *Böttcher* ÄL. 5, welcher wenigstens bei Mahalalel vielleicht richtig an den Anfang der Gottesverehrung (vgl. 4, 26) denkt, u. von *Ew.*G[3] I. 383, welcher Glanz- oder Sonnengott, Gott der Niederung oder des Wassers, Waffen- oder Kriegsgott u. (bei Ḥanokh) Gott des Neujahrs vermuthete. Aber diesen Vermuthungen können mit ebensoviel Recht andere entgegengesetzt werden (s. *Bäthg.* Beitr. 148ff.). Nur von Ḥanokh ist aus der Zahl seiner Lebensjahre sicher, dass er mit dem Sonnenjahr von 365 Tagen in irgend welche Beziehung gebracht war. Auch die Namen der 10 vorsintfluthlichen Herrscher der bab. Sage, die an Zahl und Stellung den 10 Urvätern der Bibel so ähnlich scheinen, sind weder ihrer Bedeutung nach bis jetzt erklärt (trotz *Lenormant's* wiederholter Versuche in Comm. de Bérose 235ff.; la langue prim. de la Chaldée 342ff.; zuletzt in Orig.[2] I. 232—266, wo er meint, dass die 10 Namen 10 Zeichen des Thierkreises entsprochen haben, aber warum dann nur 10?), noch sind sie überhaupt zur Vergleichung geeignet, wenn die hbr. 10gliedrige Liste erst aus der 7gliedrigen erweitert ist; nicht einmal dass die Aufstellung einer zehngliedrigen Liste (s. S. 88) die Bekanntschaft mit den 10 babyl. Herrschern zu ihrer nothwendigen Voraussetzung habe (*Kuen.* XVIII. 165), kann mit Recht behauptet werden. Neuerdings suchte *Budde* 100ff. zu beweisen, dass nach der Absicht des Vrf. von Cp. 5 die 10 Urväter in 2 Hälften zerfallen, von denen die erste als gut u. Gott gehorsam, die zweite von Jered (*Niedergang* Dt. 28, 43. Thr. 1, 9) an (mit Ausnahme des Ḥanokh u. Noaḥ) als dem sündlichen Verderben verfallen gelten sollten, u. dass zu diesem Zweck Methušael in Methušelaḥ, ʿIrâd in Jered umgewandelt, Ḥanokh aber u. Meḥijael umstellt worden seien, damit Ḥanokh als leuchtende Ausnahme unter den Sündern stehe u. die bevorzugte 7. Stelle einnehme. Aber auch diese Construction ist mehr scharfsinnig als beifallswürdig. Zunächst die Umänderung des Meḥijael (nach *Bud.* ein Name guter Bedeutung, s. 4, 18) in Mahalalel ist damit nicht begründet. Sodann ist es wohl richtig, dass nach A (6, 9—12) in das (Cp. 5 verzeichnete) Menschengeschlecht das sündliche Verderben schliesslich eindrang, aber dass es auch die Häupter erfasste, ist damit noch nicht gesagt, u. dass es gerade mit Jered begann, wird nur aus einer bloss *möglichen* Bedeutung des Namens erschlossen, vom Vrf. selbst aber, der von allen Vätern (ausser Ḥanokh) die gleichen Formeln gebraucht, nicht einmal angedeutet; im Gegentheil sind gerade Jered u. Methuš. durch das höchste Lebensalter vor allen andern Vätern ausgezeichnet, wenigstens im mass. Text; folgt man aber (*Bud.*) den Zahlen des

Digitized by Google

Sam., so ergibt sich aus diesen der Gedanke eines *stetigen* Sinkens schon von Šeth an, wogegen der Tod Jered's, Methuselaḥ's u. Lemekh's im Jahr der Fluth noch nicht nothwendig Tod in der Fluth besagt u. im übrigen nur die Folge des zu Grund gelegten chronol. Systems ist.

4. Was nämlich das in der Genealogie durchgeführte chronolog. System betrifft, so sind von den Jahreszahlen sowohl des Gesammtlebens als des Zeugungsjahres der einzelnen Urväter nur wenige noch als runde oder cyclische Zahlen (wie 800, 300, 100, 500) erkennbar, die meisten sind bestimmte u. geschichtlich lautende. Dass sie gleichwohl nach bestimmten Grundannahmen berechnet sind, ist kaum zu bezweifeln, (vgl. ausser den 365 des Ḥanokh auch, wie Methuš. gerade im Jahr der Fluth stirbt), aber das zu Grund liegende Princip der Berechnung ist bis jetzt nicht gefunden. Das Problem ist um so schwieriger, weil in diesen Zahlen die ältesten kritischen Zeugen, der hbr., samar. u. LXX-Text stark von einander abweichen, wie die folgende Tafel zeigt.

	Hebr.			Sam.			Septuag.		
Adam	130	800	930	130	800	930	230	700	930
Seth	105	807	912	105	807	912	205	707	912
Enos	90	815	905	90	815	905	190	715	905
Kenan	70	840	910	70	840	910	170	740	910
Mahalalel . . .	65	830	895	65	830	895	165	730	895
Jered	162	800	962	62	785	847	162	800	962
Hanokh . . .	65	300	365	65	300	365	165	200	365
Methusalah . .	187	782	969	67	653	720	167	802	969
Lemekh . . .	182	595	777	53	600	653	188	565	753
Noah	500			500			500		
bis zur Fluth .	100		(950)	100		(950)	100		(950)
Summa	1656			1307			2242		

Hienach sind in dem (noch nicht hexaplarisch verbesserten) LXX-Text zwar die Jahre des Gesammtlebens der Väter dieselben wie im Hebr., mit Ausnahme derer des Lemekh. Dagegen setzen sie das Zeugungsjahr regelmässig 100 Jahre später an, mit Ausnahme theils von Jered u. Noaḥ, wo sie mit dem Hebr. stimmen, theils von Methuš. u. Lemekh, für die sie 167 statt 187 und 188 statt 182 haben, u. gewinnen dadurch nicht blos eine Verlängerung des Zeitraums zwischen Adam u. der Fluth auf 2242 (gegen 1656 des Hbr.), sondern auch eine grössere Gleichmässigkeit in Ansetzung des Zeugungsjahres, während im Hbr. die hohen Zahlen 162, 187, 182 bei Jered, Meth. u. Lemekh gegenüber von denen ihrer Vorgänger seltsam abstechen. Die abweichende Zahl 167 bei Methuš. lässt sich indess in Verbindung mit 802 u. 969 nicht halten, weil sonst Meth. nach der Fluth gestorben sein müsste (*Hier.* quae.), war aber auch schon von (Demetrius) Joseph., Jul. Afric. u. in der Zeit nach Orig. fast allgemein durch 187 ver-

Digitized by Google

bessert; sie ist in diesem System fehlerhaft, zeigt aber noch deutlich ihren Ursprung aus dem Sam.-Text (der von *Preuss* 38f. angenommene Ursprung dieses Fehlers ist ganz unwahrscheinlich). Auch für die 3 abweichenden Zahlen bei Lemekh ist, unter Voraussetzung der Ursprünglichkeit des mass. T., ein einleuchtender Grund der Änderung bis jetzt nicht (auch von *Preuss* 41 nicht) nachgewiesen. — Der *Samarit.* Text sodann, mit dem BJub. stimmt (s. m. Beiträge aus dem Buch der Jubiläen SBAW. 1883 I. 334ff.), hat zunächst als Zeugungsjahr des Jered 62, des Methuš. 67, des Lemekh 53, also theils ebenfalls (wie LXX, nur in entgegengesetzter Richtung) grössere Gleichmässigkeit in Ansetzung der Zeugungszeit, theils Verkürzung der Weltzeit bis zur Fluth auf 1307 (gegen 1656 Hbr.). Weiter sind nicht bloss bei Jered u. Methuš., deren hohes Alter gegenüber von ihren Vorgängern im mass. Text auffällt, sondern auch bei Lemekh die Zahlen der 2. u. 3. Spalte bedeutend kleiner, u. zwar in der Weise, dass jeder folgende Vater immer kürzer lebt als sein Vorgänger (ausgenommen Ḳenan Ḥanokh Noaḥ), u. dass nicht blos Meth., wie im Hbr., sondern auch Jered u. Lemekh gerade im Jahr der Fluth sterben. (Aus Hieron. qu. in Gen. 5, 25 kann, da das Zeugniss des *Euseb.* chron. entgegensteht, nicht gefolgert werden, dass die Samaritaner damals noch die Lesarten des Hbr. hatten, sondern höchstens, dass es bei ihnen auch nach dem Hbr. corrigirte Exemplare gab). — Da nun LXX u. *Sam.* nicht blos vom Hbr., sondern auch unter sich selbst abweichen, ihre Abweichungen aber mehr Consequenz in der Rechnungsweise zeigen, so urtheilen seit *JDMich.* die meisten Neueren (*Tuch. Del. Ke. Preuss, Nöld.* u. a.), dass sie auf absichtl. Änderung des mass. Textes beruhen, also dieser der allein richtige sei. Aber weder ist in diesem Fall, wo es sich nicht um thatsächliche Geschichte, sondern um ein Rechnungssystem handelt, der krit. Grundsatz, dass das Regellosere das Ursprünglichere sei, unangreifbar, noch lässt sich für absichtl. Änderung der Zahlen des Zeugungsjahres bei Meth. u. Lemekh ein zureichender Grund nachweisen. Wenn *Nöldeke* (Unters. zur Kritik 111f.) nach *v. Gutschmid* bemerkt, dass durch Zusammenrechnung der mass. Zahlen von Gen. 5 bis Ex. 12, 40 sich 2666 Jahre von der Erschaffung Adam's bis zum Auszug aus Ägypten ergeben, diese Zahl aber genau $\frac{2}{3}$ von 4000 sei, beruhend auf einem System, in dem 4000 Jahre als Weltdauer angenommen wurde, dass somit auch von dieser Seite her die Zahlen des Hbr. als die richtigen geschützt werden, so ist dieser Beweis vielmehr umzukehren: das Interesse für Zahlensystematik (*König* 286f.) mag älter sein, aber über die etwaige Weltdauer hat man erst in der Zeit der Apokalypsen speculirt; wenn also $\frac{2}{3}$ von 4000 beabsichtigt sind, so folgt, dass (sehr spät erst) bei der amtlichen Feststellung des Hbr. Textes gewisse Zahlen diesem System zu lieb geändert wurden (s. auch *Lagarde* Symmicta I. 52ff.). Noch weniger kann der Vorzug der mass. Zahlen aus ihrer Zurückführbarkeit auf die Zahlen der 10 vorsintfluthl. bab. Könige (*Oppert*) erwiesen werden, weil 1) beiderlei Listen keine Beziehung zu einander haben (s. S. 109) und 2) die 1656 Jahre von Adam bis zur Fluth auf die 432000 von Alorus bis Xisuthors nur

Digitized by Google

durch die willkührliche Gleichung von 7 hebr. Tagen mit 5 kald. Jahren, die Einzelzahlen der Einzelnen aber gar nicht auf einander reducirbar sind. Im Gegentheil aber wird man bei unbefangener Betrachtung vorerst dem *Sam.* die relative Ursprünglichkeit zuerkennen müssen (*Bertheau*), weil 1) er die stetige Abnahme der Lebensjahre am reinsten durchführt, 2) die Berechnung der Einzelzahlen bei ihm am durchsichtigsten ist, 3) die Abweichungen der 3 Texte beim 6., 8., 9. Glied nur unter Annahme der Priorität des Sàm., nicht der des Hebr., sich einfach erklären, indem der Hbr. den Sam., LXX den Sam. u. Hebr. zur Voraussetzung haben, 4) speciell die Änderungen des Hbr. bei Jered, Methuš. u. Lemekh auf der Verlängerung der ganzen Periode bis zur Fluth um 349 Jahre beruhen, diese Verlängerung selbst aber auf einem chronolog. System, wornach bis zum Auszug aus Ägypten 2666 Jahre verlaufen sollen; wobei die Zahl 777 von Lemekh (*Wl.* XXII. 471; Gesch. I. 325) auch mit Rücksicht auf Gen. 4, 24 gestaltet zu sein scheint. Daraus, dass in Cap. 11 der hebr. gegen den griech. u. sam. Text sich als ursprünglicher darstellt (*König* 286), folgt für Cap. 5 nichts, weil wenn die im Cp. 5 angebrachten Correcturen genügten, um die gewünschte Weltära zu erzielen, für Cp. 11 ein Grund zur Correctur nicht mehr vorlag. — Nach *Bud.* 106ff. wäre für die Änderung der Zahlen bei Jer. Meth. Lem. im Hebr. der leitende Gedanke das Bestreben gewesen, dieselben von dem Verdacht der Sündigkeit zu entlasten, indem man ihnen möglichst lange Lebensdauer gab u. wenigstens zwei derselben vor dem Fluthjahr sterben liess; er bemerkt aber doch zugleich, dass die Dauer der vorfluthlichen Periode im Hebr. (1656) bis auf 1 Jahr mit der Summe der nach dem Samar. bis zu Noah's Tod verflossenen Jahre (1307 + 350) zusammentrifft. — Ist aber die sam. Zählung verhältnissmässig ursprünglicher als die hbr., so ergibt sich, dass am hebr. Text noch ziemlich spät Modificationen vorgenommen wurden. Und da die LXX wieder ein anderes System zeigen, so folgt, dass man noch gegen die Zeit Christi hin richtig herausfühlte, diese Zahlen seien nicht sowohl geschichtliche als vielmehr auf einem künstlichen Calcül beruhende, u. dass in allen 3 Systemen die Zahl der Gesammtdauer dieser Periode nur im Zusammenhang mit den Zahlansätzen für die folgenden Perioden zu verstehen ist. Über die ganze Frage vom Verhältniss der 3 Texte, welche wegen der auf die LXX u. Itala gegründeten Zeitrechnung in der Kirche viel besprochen wurde, vgl. aus neuerer Zeit *JDMich.* in den Commentat. von 1763—68 p. 116ff., *Gesen.* de Pent. Sam. p. 48; *EPreuss* Zeitrechnung der LXX, Berl. 1859, auch *Böckh* Manetho u. Hundssternp. 470ff., *MNiebuhr* Assur u. Babyl. 357ff. (*EKönig* in Luthardt's ZKW. IV. 1883 S. 281ff.). Versuche, die der Berechnung zu Grund liegenden Principien wieder zu erkennen, sind gemacht worden von *Ew.*G.[3] I. 396, *Bertheau* im JahresBer. der DMG. 1845 S. 40ff.; *Lepsius* Chronolog. d. Äg. I. 394ff.; *Bunsen* Ägypt. V, 2. 72ff. u. BW. V. 311ff. (der das kald. Weltjahr von je 600 Sonnenjahren = 618⅓ Mondjahren als Schlüssel benützt); *JOppert* in GGN. 1877 nr. 10. S. 201ff. (vermittelst verwickelter u. künstlicher Reductionen der kald. Zahlen);

Digitized by Google

wiederum von *Bertheau* in JBDTh. XXIII. 657ff. u. *Budde* Bibl. Urgesch. 1883 S. 89—116. Sonst s. auch *Rösch* in Herzog's RE.[1] XVIII. 425ff. — Über die Lit. s. zu Cap. 4.

V. 1. *Dies ist die Schrift der Zeugungen Adam's*] d. h. das Verzeichniss (Jos. 18, 9. Neh. 7, 5) der von Adam abstammenden Generationen (s. 2, 4), näml. bis auf Noah, welcher eine neue Epoche macht (*Kn.*). סִפֶר תּוֹלְדֹת] nur hier (sonst bei A blos תּוֹלְדֹת), vielleicht von R durch Combination der Überschrift der Šethitentafel des C (s. 4, 25) mit der des A; nach *Bruston* (im RTh. de Montauban 1882 p. 15), weil hier erst das Buch der 12 (?) Toledoth des A beginne, indem Cp. 1—2, 4 blos Einleitung zum Buche sei. אָדָם 1[0]] bei A hier u. von V. 3 an nom. propr. des Protoplasten, wodurch er von den folgenden Männern unterschieden wird, dagegen V. 1[b] u. 2 n. app. u. coll. des Menschen, wie 1, 26f. Bei C in Cp. 2f. heisst der erste Mensch הָאָדָם (s. 3, 17), nur 4, 25 אָדָם. Vor dem Eingehen auf seine Zeugungen V. 3ff. wird, weil es für das Verständniss von V. 3 wesentlich ist, zunächst an das 1, 26ff. Gesagte erinnert, dass Gott, *als* (2, 4) er Menschen schuf, sie in der Ähnlichkeit Gottes *machte* (1, 7. 16. 25. 31), u. dass er sie als ein Paar schuf, u. sie segnete, also nam. zur Vermehrung bestimmte (1, 28), u. aber auch noch als Neues hinzugebracht, dass er sie Menschen nannte. — V. 3. *zeugte*] näml. ein Kind, einen Sohn (*Olsh.* will בֵּן einfügen), „welches Obj. im Verb. liegt u. daher nicht immer besonders genannt wird, zB. 6, 4. 16, 1. 30, 1; darauf geht das Suff. in שְׁמוֹ" (*Kn.*). חוֹלִיד] vom Mann gesagt, durchgängig bei A, (bei C יָלַד s. 4, 18), beruht (wie זָכָר וּנְקֵבָה u. a.) auf der präciseren Ausdrucksweise dieses Schriftstellers (vgl. Ij. 38, 28f.), u. ist mit der Zunahme der gesetzlichen Schulung des Volks später allgemein üblich geworden. בְּדְמוּתוֹ כְּצַלְמוֹ] über die Variation des Ausdrucks s. 1, 26. Ist aber Šeth Adams Ebenbild, so ist er auch Gott ebenbildlich, nach V. 1; das Gottesbild pflanzt sich fort. Bei den folgenden wird es nicht mehr besonders gesagt, es versteht sich von selbst. וַיִּקְרָא] wie 4, 26; 4, 25 וַתִּקְרָא. — V. 4. Ohne Zweifel weiss A von Kindern, die vor Šeth geboren wären (Ḳain), nichts; denn seine andern Söhne u. Töchter werden ausdrücklich *nach* Šeth's Zeugung angesetzt. Šeth erscheint als Erstgeborner; so auch in der folgenden Reihe soll der genannte immer der Erstgeborne sein. Die späteren Fabeleien über Šeth s. bei *Lenorm.* Or.[2] I. 217ff. — V. 5. חַי] Perf. s. 3, 22. וַיָּמֹת] hier u. bei allen folgenden ausser Ḥanokh, nicht aber 11, 11ff., ausdrücklich hinzugesetzt, theils im Gegensatz gegen Ḥanokh, theils um über die Herrschaft des Todes (Rom. 5, 14) auch in diesem ersten u. glücklichsten Weltalter keinen Zweifel zu lassen. — V. 9. קֵינָן] Variation von קַיִן 4, 1. *Halévy* RB. IX. 219 erinnert, dass Ḳênân bei den Sabäern der Name eines Gottes war (vgl. *Bäthg.* 127f.). — V. 12. Dass einst Ḳenan seine Stelle vor Enoš gehabt habe (*Böttch.* ÄL. S. 5), ist aus den Zahlen nicht zu schliessen. — V. 15. Mahalalel als hebr. Mannsname Neh. 11, 4; Jered 1 Chr. 4, 18. — V. 18. An den Namen Jered knüpfte die spätere Haggada die Deutung, dass in seinen Tagen die בְּנֵי הָאֱלֹהִים (6, 2) vom Himmel (Hen. 106, 13. 6, 6 nach der Lesart

Digitized by Google

des Sync.; BJub. 4) oder die Šethiten vom hl. Berg (Christl. Adamb. S. 92) herabgestiegen seien. Als *Niedergang*, Fall sc. des Menschengeschlechts, der von ihm an begonnen habe, will *Budde* 100 den Namen deuten. — 21—24. Von Ḥanokh wird ausserordentliches erzählt. Nach der Zeugung des Erstgebornen *wandelte er mit Gott* 300 Jahre lang. *Ilg.* u. *Schum.* wollen וַיְחִי für ויתהלך את׳ ה׳ herstellen; LXX Luciani ed. *Lag.* u. *Vulg.* schieben ויחי hinter האלהים ein; *Halévy* 210 hält וית׳ את׳ ה׳ für Correctur eines urspr. ויחי, herrührend von einem dem Ḥanokh übelwollenden Schreiber; in Wahrheit schliesst ויתהלך את׳ ה׳ das ויחי ein. *mit Gott*] in Gemeinschaft mit Gott, im Umgang mit ihm (1 Sam. 25, 15). Dieser Ausdruck wird nur noch bei A u. zwar von Noaḥ gebraucht (6, 9; sonst s. Mich. 6, 8; Mal. 2, 6), u. sagt offenbar mehr als *vor* Gott (Gen. 17, 1. 24, 40) u. *hinter* Gott her (Dt. 13, 5; 1 R. 14, 8); er bezeichnet ausser dem musterhaft frommen u. sittlichen Wandel wohl auch den vertrauten Lebensverkehr mit Gott, wie man ihn in dem vollkommeneren Weltalter noch möglich dachte (entsprechend dem Aufenthalt des Menschen im Gottesgarten bei C), u. der dann auch die Quelle höherer Erkenntnisse für ihn werden musste. Im BHen. u. weiterhin wird er sogar auf den Umgang mit den Engeln u. das Leben unter den Himmlischen gedeutet. LXX, Sir. 44, 16 u. *Peš.*: *εὐηρέστησε τῷ θεῷ*. — V. 23. Seine Lebenszeit ist gleich der Zahl der Tage des Sonnenjahres. וַיְחִי] einige MSS. וַיִּחְיוּ, gemäss den Parallelstellen. — V. 24. Seine Frömmigkeit wird noch einmal erwähnt, um seine Entrückung zu motiviren. *u. er war nicht mehr*] näml. vorhanden, also er war verschwunden (wie Liv. 1, 16 von Romulus sagt: nec deinde in terris fuit, *Tuch*). „Der Ausdruck steht vom plötzlichen Verschwinden (Jes. 17, 14; Ps. 103, 16), insbesondere dem geheimen u. nicht näher bekannten 1 Rg. 20, 40, vgl. Gen. 42, 13. 36" (*Kn.*). Über אֵינֶנּוּ im Erzählungsstyl *Ew.* 321ª. *denn Gott hatte ihn hinweggenommen*] nicht durch Krankheit oder Tod (1 Rg. 19, 4), weil sonst die ganze Wendung durch וַיֶּאֱסֹף אֹתוֹ ה׳ statt des üblichen וַיָּמָת unverständlich wäre, sondern ohne Tod, also lebendig, von der Erde weg (Sir. 44, 16. 49, 14; Hbr. 11, 5), *πρὸς τὸ θεῖον* (Jos. ant. 1, 3, 4), nach einer vielverbreiteten Ansicht (ungewiss, ob Hen. 70 u. 12, 1 f., aber sicher BJub. 4; Iren. adv. haer. 5, 5; Vulg. Sir. 44, 16; Vers. Aeth. Gen. 5, 24; a.) in das Paradies, nach andern in den Himmel (siebenten Himmel Asc. Jes. 9, 9), s. Thilo Cod. apocr. p. 756 ff. Der Grund der Hinwegnahme ist nicht seine Unbeständigkeit, als hätte er so vor Rückfall in das Sündenleben (*Raš.*, vgl. Sap. 4, 10 ff.) bewahrt werden sollen, sondern nach V.ª seine vollkommene Gottgefälligkeit; es ist die höchste Auszeichnung der Frömmigkeit, die das AT. nur noch dem Elia zuerkennt (2 R. 2), entgegengesetzt dem lebendig Verschlungenwerden von der Erde (Num. 16). Während C in Cp. 3 eine ursprüngliche Bestimmung des Menschen zur Gottgemeinschaft u. eine urspr. Möglichkeit des Nichtsterbens setzt, lässt A zwar das Gesetz des Todes (freilich erst nach langem Leben) von Anfang an herrschen (5, 5 ff.), gibt aber hier für das untadelhaft gelebte Leben der Gemeinschaft mit Gott die Möglichkeit eines anderen Ausgangs zu (vgl. 1 Thess.

Digitized by Google

4, 17; 1 Cor. 15, 51f.). In der bab. Sage entspricht die Entrückung des Xisuthros (Beros. ed. Richt. p. 57), ohne dass man deshalb ein Recht hätte, die bibl. Angabe für eine Copie von jener (*Kosters* ThT. XIX, 338f.; *Bud.* 180) zu erklären; Parallelen aus den Klassikern gibt *Ruperti* in Henke's Magazin VI. 194ff. — Mit Unrecht hält *Redsl.* V. 24 für ein Einschiebsel des R, und *Schu.* für unechten Zusatz. Auch der neue Versuch *Budde's* 169ff. V. 24 u. die 4 ersten Worte des V. 22 seinem J^2 (s. oben S. 89) zu vindiciren, also als Einarbeitung des R (wie V. 29) zu erweisen, scheitert schon an dem 3maligen אלהים(ה), s. dagegen יהוה V. 29, so wie an 6, 9. Dass ויתהלך חנוך את האֱ V. 22 für וַיְחִי sich etwas fremd ausnimmt, ist richtig u. könnte das immerhin eine jüngere Correctur aus V. 24 sein (s. LXX Luc.). Aber V. 24 ist als nachgeholte Notiz durchaus unanstössig, u. irgend etwas, was auf C hinwiese, nicht darin. — Spuren von Verbreitung der Ḥanokhsage auf kleinasiatischem Gebiet glaubte man zu finden bei *Zenobius* prov. 6, 10, bei *Stephan. Byz.* u. *Ἰκόνιον*, bei *Suidas* u. *Νάννακος*, welche von einem phrygischen König Nannacus oder Annacus in der Zeit vor der Deukalionischen Fluth melden, dessen Name noch im Sprichwort genannt wurde, wenn man uralte Zeiten oder ein gar klägliches Flehen bezeichnen wollte; nach *Steph.* haftete sein Name an der phryg. Stadt Iconium, die als seine Stadt galt. Übrigens ist *Ναν.* die besser bezeugte Lesart, nicht *Αν.* Dass man in der Zeit des Synkretismus ihn mit dem bibl. Ḥanokh combinirte, ergibt sich daraus, dass man (nach *Steph.* u. *Suid.*) von ihm erzählte, er habe über 300 Jahr gelebt u. die kommende Fluth vorausgesagt (s. *Bochart* Phaleg 2, 13). Mit Ḥanokh u. Annacus hat dann *Buttm.* (Mythol. I. 175) auch den griech. *Αἰακός* sprachlich u. sachlich zusammengebracht, *Ew.* (G.[3] I. 380f.) in ihm den *Einweiher* oder Beginner d. h. den guten Gott des neuen Jahres gefunden, *Hitzig* (ZDMG. XX. 185) unter Ableitung des Annacus vom sanskr. *anna* d. i. Nahrung, ihn als den Gott des Jahresertrags oder Jahres erklärt (andere noch anders, s. *Böttcher* de inferis § 245ff.; *Böhmer* 136; *Bunsen* BW. V. 308; *Merx* Ijob S. X; *Lenorm.* Org.[2] I. 253f.; *Babelon* in Revue de l'hist. des relig. t. XXIII. 180). Den Juden u. Christen hat die räthselhafte Gestalt des Ḥanokh in unserer Stelle Anlass zu weiterer Ausdeutung u. Dichtung gegeben: Sir. 44, 16 wird er als *παράδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς* dargestellt, im B. Hen. u. Judae 14f. als Seher u. Profet, der durch Busspredigt auf das Fluthgericht vorbereitet habe; vermöge seines Umgangs mit der oberen Welt galt er als geheimen Wissens theilhaftig, als Inhaber höherer Wissenschaft über die Dinge Himmels u. der Erde, bes. (mit Anlehnung an die Zahl 365) als Erfinder u. Kenner der Astronomie u. Rechenkunst (Eupolemus bei Eus. pr. ev. 9, 17); weiterhin als himmlischer Gerichtsschreiber u. Kanzler. Bücher wurden auf seinen Namen geschrieben; sein Name, als lautete er חָנִיךְ oder חָנִיךְ, wurde nun als „Eingeweihter oder Kundiger" gedeutet, u. gieng bei den Muslim in den gleichbedeutenden Idris (Gelehrter) über (B. Hen.; *Fabric.* Cod. pseud. V.T. I. 160—223; *Win.*[3] I. 476ff.). — V. 28f. Lemekh, der letzte der Reihe vor Noaḥ, hat hier einen ganz andern Charakter, als 4, 19ff. Um das bemerk-

Digitized by Google

lich zu machen, u. wegen der besonderen Wichtigkeit Noaḥ's hat R die Notiz V. 29 eingefügt. Lemekh sagt: *dieser wird uns* (das Menschengeschlecht) *aufathmen lassen von* d. h. Beruhigung u. Trost geben vor *unserer Arbeit u. der Mühsal unserer Hände*, welche uns kommt *von dem Erdboden her, den Jahve verflucht hat* (3, 17ff.), d. h. niedergedrückt von der Last der beschwerlichen Arbeit auf dem mit Gottes Fluch behafteten Boden u. sich nach Ruhe sehnend erkennt u. ersehnt er in Noaḥ den Mann, der eine neue Periode beginnen, u. die Menschen zu einem besseren Leben (unter der Gnade Gottes) führen soll (vgl. 8, 21). Der Gegensatz gegen den selbstbefriedigten heidnischen Sinn des Lemekh 4, 23ff. ist dadurch scharf genug bezeichnet. Die Beziehung jener Worte auf die Erfindung des Weinbaues durch Noaḥ (*Böhm.*, *Bud.* 306ff.; *Kuen.* XVIII. 160) kam sicher dem C oder R nicht in den Sinn, sonst hätte er sich 9, 20f. anders ausgedrückt, als er thut; vom Wein als Beruhigungsmittel gegen den göttlichen Fluch zu weissagen oder weissagen zu lassen, ist auch nicht Sache der bibl. Schriftsteller; wer davon weissagt, steht Mich. 2, 11 geschrieben. יְנַחֲמֵנוּ] LXX *διαναπαύσει ἡμᾶς*, also יְנִיחֵנוּ, doch wohl nur Correctur für das schwierigere ינחמנו. Dieses gibt freilich keine genaue Etymologie, da נח, נוח, ኖኀ፡, arab. *nâcha* mit נחם nicht zusammenhängt; aber eine solche wird auch hier so wenig als bei andern bibl. Namenserklärungen beabsichtigt; das Zusammentreffen in einigen Lauten genügt für die Anknüpfung des Gedankens. Dass die Bemerkung nicht von A stammt, erhellt aus יהוה, aus der Bezugnahme auf 3, 17ff., sowie daraus, dass dem A Namenserklärungen sonst nicht geläufig sind. Vielmehr ist sie wahrscheinlich ein Bruchstück aus der Stammtafel des C (s. 4, 25f.), von R aus dem vorhin angegebenen Grunde aufgenommen, wobei er את־נח des A in בן וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ נֹחַ geändert hat. — Über die Herkunft des Namens נֹחַ lässt sich bis jetzt nichts ausmachen. Auswärts ist er nicht bezeugt, denn die Gleichung akkad. *Na* = *Anu* = *Xisuthros* (*Sayce* in SBAT. 1872. I. 301) ist nicht ernstlich zu nehmen, u. *Νῶε* (nach LXX) auf den Münzen der phrygischen Stadt Apamea-Kibotos aus der Zeit des Kaisers Septimius Severus u. seiner Nachfolger (*Ekhel* doctr. num. vet. I, 3. 132ff.; *Madden* in Numism. Chronicle 1866 p. 173ff.) ist erst durch Juden oder Christen dort eingeführt; sonst s. noch *Ew.* G.[3] I. 386. Die Helden der Fluth führen bei andern Völkern andere Namen. Die übliche Ableitung des נֹחַ als *Ruhe* von נוּחַ hat gegen sich, dass es im AT. nie נוֹחַ, sondern immer נֹחַ geschrieben wird, wie von einer W. נַח, die *Ew.* (S. 385) sogar mit נָא *frisch, neu* zusammenbringen, u. *Halévy* (REJ. XXII p. 611) als √ zu נִיחֹחַ (s. aber vielmehr *Ew.* 156[c]) mit der Bedeutung *angenehm sein* ansehen will, so dass נֹחַ (*agrément de sacrifice*) auf 8, 21 anspielte; *Hitzig* (Gesch. Isr. 225) ordnet ihn zu አይኅ፡ (*aich*) *Fluth*. Noch schlimmer ist die Zurückführung des Namens auf *νάω, ναύω, νήχω, ναῦς*, als bedeutete er Schwimmer u. Schiffer (*Buttm.* 203), oder auf Sskr. *nâvaka* = Schiffer (*Grill* 44), oder die Combination mit dem indischen Ṛischi *Nahuscha* (*Windischm.* Ursagen der arisch. Völk. 7ff.; *Len.* Org. II. 170. 256ff.). Specifisch

Digitized by Google

arabisch ist die Zusammenstellung des als *Nuḥ* überkommenen Namens mit *nâḥa* d. i. *klagen*, *beweinen* (ZDMG. XXIV. 207ff.). — V. 32. „Noaḥ ist bei seinem ersten Zeugen älter, als alle übrigen Urväter bei dem ihrigen. Dies daher, weil der Vrf. Noaḥ's Söhne erst nach der Fluth Kinder zeugen u. dazu nicht zu alt werden lassen wollte" (*Kn.*); die Fluth aber musste er von Noaḥ's Geburt so weit abrücken, weil sonst seine Vorgänger ihr hohes, ihnen zukommendes Lebensalter nicht erreichen konnten, oder aber über die Fluth hinüber hätten leben müssen. Übrigens versteht sich, dass die Meinung nur ist, er habe in 500. Jahr zu zeugen angefangen, nicht dass er alle 3 in diesem Jahre zeugte. Šem erscheint als der Erstgeborene. Sonst s. zu 11, 10.

5. Die Verderbniss der Menschen vor der Fluth, Cap. 6, 1—8, nach C.

Mit loser Anknüpfung an das Vorhergehende wird berichtet, wie nach dem Beginn der Mehrung der Menschen durch die Vermischung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern die göttl. Ordnung von Grund aus verkehrt wurde u. ein Gigantengeschlecht aufkam (1—4), u. wie dann Gott in Anbetracht der gründlichen u. gänzlichen Verderbtheit unter den Menschen das allgemeine Vertilgungsgericht beschloss, in welchem nur Noaḥ Gnade finden sollte (5—8). Damit soll das von 6, 9 an zu erzählende Fluthgericht begründet, also dasselbe geleistet werden, was A in seiner Weise u. kürzer 6, 11f. sagt. Von selbst erhellt daraus, dass dieser Abschnitt nicht dem A angehört. Mit Recht wird allgemein wenigstens V. 5—8 dem C zugetheilt: die Ausdrücke יִצֶּר, יַהְוֶה (8, 21), רַק, הִתְעַצֵּב (3, 16f. 34, 7), מָחָה, אֲדָמָה, מָצָא חֵן, so wie die sehr menschliche Darstellung der Gefühle Gottes V. 6 lassen daran nicht zweifeln. Nicht so klar ist der Ursprung von V. 1—4. Zwar sollen diese Verse an dieser Stelle sicher auch einen Beitrag geben zur Schilderung des Verderbens vor der Fluth, u. sprachlich stimmt wenigstens V. 1f. ganz zu C (יַהְוֶה, הֵחֵל, על־פני האדמה, האדם, טוב im phys. Sinn, s. auch *Bud.* 8f.). Aber V. 3f. finden sich (ausser האדם) keine Zeichen, die für ihn sprächen; die Darstellung ist dunkel, abgerissen, lückenhaft, u. erscheinen dieselben, nam. V. 4, fast nur wie ein Auszug aus einem volleren Bericht. Da weiter der ganze Abschnitt V. 1—4 nicht blos im Folgenden nicht mehr berücksichtigt wird, vielmehr als eine Episode dasteht, da er auch seinem Inhalt nach nicht auf Cp. 2f. fortbaut, sondern eher wie eine Parallele dazu sich darstellt (*Schrad.* in *DeW.* Einl.[8] 276; *Wl.* Prol. 323f.; *HSchultz* AT. Theol.[4] 27f.), so wird man anzunehmen haben, dass er einer andern Schrift entnommen ist, u. zwar derselben, aus der 4, 17—24 stammt. Mit ihr theilt er die (V. 4 im Zusammenhalt mit Num. 13, 33 deutliche) Voraussetzung einer durch keine Fluth unterbrochenen Continuität der Entwicklung (trotz *OGruppe*), sowie die Anklänge an den phönik. Sagenkreis. Bezüglich der Einarbeitung desselben in den Zusammenhang

Digitized by Google

des C wird man ebenso zu urtheilen haben, wie bei 4, 17—24. Die Abgerissenheit der Darstellung erklärt sich daraus, dass die Vorlage nur theilweise, so weit sie für die Zwecke des C tauglich war, aufgenommen wurde; möglicherweise haben aber auch noch spätere Hände daran modificirt. — Aber auch durch diese Eingliederung in die Heilsgeschichte des C ist das hochmythologische Gepräge, welches der Erzählung anhaftete, nicht abgestreift worden. Viele alte Völker nämlich wussten von ihnen vorausgegangenen Riesengeschlechtern zu erzählen; in Kenaan wies man noch in später Zeit auf Reste einer ungeschlachten, körperlich grossen Urbevölkerung hin, welche mit Namen wie רְפָאִים, בְּנֵי עֲנָק oder auch נְפִלִים (Num. 13, 33) bezeichnet wurden. Je höher hinauf in der Vorzeit, desto unholder u. fürchterlicher müssen diese Geschlechter gewesen sein. Durch Combination der Erinnerung an allerlei grosse Werke, deren Ursprung den Späteren unklar war, oder an rohe Naturgewalten, deren Überwindung dem Aufblühen der jüngeren Bildung vorangehen musste, steigerte sich die Vorstellung derselben ins Ungeheuerliche; sie wurden zu halb übernatürlichen Wesen, von denen man zwar wohl auch noch einzelne wohlthätige Wirkungen ableitete, die man aber doch vorherrschend als wilde unbändige Durchbrecher aller Schranken u. Ordnungen aufzufassen sich gewöhnte. Wie die Griechen ihre Titanen u. Giganten an die Spitze der Entwicklung stellten, so muss auch in Kenann von diesen uralten Riesengeschlechtern viel geredet worden sein (אַנְשֵׁי שֵׁם V. 4). Sie als halbgöttliche d. h. halb von Göttern, halb von Menschen stammende Wesen anzusehen, war dann auf dem Standpunkt der alten Naturreligionen von selbst gegeben. (Vgl. über Riesen bei den Phöniken Euseb. pr. ev. 1, 10, 6, wo auch die Stelle: *ἀπὸ μητέρων δὲ, φησὶν, ἐχρημάτιζον τῶν τότε γυναικῶν ἀναίδην μισγομένων οἷς ἂν ἐντύχοιεν.*). Man kann nicht verkennen, dass der Bericht dieser Verse aus solchen alten Gigantensagen geschöpft ist. Innerhalb des Mosaismus sind sie nicht erzeugt. Aber selbst im Volksmund Israels konnten sie nicht fortleben, ohne dass wenigstens die Götterwesen, von denen die Riesen stammen sollten, zu blossen בְּנֵי אֱלֹהִים herabgesetzt wurden, u. dem Abscheu, mit welchem die strenge Religion auf solche Verrückung der göttl. u. menschl. Ordnung blicken musste, ist durch das Gottesurtheil V. 3 ein entsprechender Ausdruck gegeben. Durch die Aufnahme eines solchen Berichts hat nun freilich der Vrf. seinen Glauben an die Möglichkeit solcher grässlichen Verkehrung aller Ordnung bekundet; doch ist unverkennbar, dass er die Sache nicht um ihrer selbst willen, sondern zur Charakteristik der Verkehrtheit, in welche die vorsintfluthliche Menschheit hineingerathen war, erzählt. Nur zu diesem Zweck ist der Bericht aus einem andern Zusammenhang, in dem er einst stand, hierher vor die Fluth gerückt. — Zur Erklärung s. ***Budde*** bibl. Urgesch. S. 1—45; *OGruppe* in ZATW. IX. 135 ff.

a) V. 1—4: Verbindung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern, Vorkehrung Gottes dagegen sammt Bemerkungen über die Nefilim der Urzeit. — V. 1f. Der Nachsatz zum Zeitsatz beginnt mit V. 2. הֵחֵל] vgl. 4, 26. 9, 20. 10, 8. 11, 6. Num. 25, 1. Die Zeit des Vor-

Digitized by Google

gangs ist mit dieser Bemerkung nur ungefähr bestimmt, u. greift jedenfalls über 5, 32 zurück. האדם] V. 5—7. 8, 21. אֶת־בְּנוֹת הא׳ כִּי] s. 1, 4. טֹבֹת] physisch *schön*, vgl. 2, 9. 24, 16. 26, 7 (aber auch Ex. 2, 2). ויקחו וג׳] im AT. der übliche Ausdruck für *ehelichen*, zB. Gen. 19, 14. 25, 1. 36, 2. מִכֹּל א׳ ב׳] irgend welche, an denen sie Gefallen hatten d. h. welche nur immer ihnen gefielen; über מִן part. zur Besonderung des Begriffs *Ew.* 278c, vgl. Gen. 7, 22. 9, 10. 17, 12. Die blosse sinnliche Lust ist damit als der Bestimmungsgrund der Gottessöhne hervorgehoben. — בְּנֵי הָאֱלֹהִים] oder בְּ׳ אֱלֹהִים Ij. 1, 6. 2, 1. 38, 7 oder בְּנֵי אֵלִים Ps. 29, 1. 89, 7 vgl. Dan. 3, 25 (nie בְּנֵי יְהוָֹה) heissen im AT. die Engel, wenn es auf ihre Natur ankommt, als Wesen höherer, göttlicher Art, als überirdische Wesen, dieselben, welche sonst, wenn es auf die Verrichtung eines Geschäfts im Auftrag Gottes ankommt, מַלְאָכִים genannt werden. Sie müssen nach feststehendem Sprachgebrauch auch hier verstanden werden, u. zeugt dafür die älteste exeg. Überlieferung (B. Hen., B.Jub., Philo, Judae 6f.; 2 Ptr. 2, 4; Jos. ant. 1, 3, 1; Test. 12 Patr., einzelne MSS. der LXX bei Field; ältere KV.), unter Zustimmung der meisten neueren Erkl. (*Kur. Drechsl. Bmg. Hofm. Del.*; *Tuch, Kn. Ew. Hupf. Hölem. Schrad.*; *Twest., Nitzsch* a.); die jüngere Lehre von einem Fall der Engel hat sich hauptsächlich an diese Stelle angelehnt (B. Hen., Br. Judä u. s.). Freilich war der Gedanke einer fleischl. Vermischung von Engeln mit menschl. Weibern für eine gebildete Denkweise, zumal für das christl. Bewusstsein (Matth. 22, 30) anstössig, u. hat man darum schon bald verschiedene Versuche gemacht, den Anstoss aus dem Texte zu entfernen. Die Juden u. ihnen folgend andere (*Trgg., Bereš. R. c.* 26; *Saad., Raš. IE.* a.; *Sym.; VrsSam., ArErp.*; *Merc., Spinoza*; *Herd., Buttm.*) wollten Söhne von Vornehmen, Fürsten, Mächtigen, gegen welche die Töchter von Menschen d. h. von Leuten niedrigen Standes einen Gegensatz machen sollen, verstehen, aber aus der ironischen Darstellung Ps. 82, 6 u. aus Ps. 49, 3 (wo אָדָם an אִישׁ seinen Gegensatz hat) kann ein solcher Sprachgebrauch nicht gerechtfertigt werden, u. wird derselbe ausserdem durch הָאָדָם V. 1, so wie durch V. 4 widerlegt. Nicht besser ist die bei den Christen aufgekommene u. sehr verbreitete Erklärung (*Recogn. Clem., Jul. Afr., Ephr.*; *Christl. Adambuch*; *Theodoret, Chrys., Cyr. Al., Hier., Augustin* u. a.; *Luth., Mel., Calv.*, fast alle kirchl. Ausleger, noch *Häv. Hngst. Buns. Kahn. Öhl. Ke., Lange* a.), nach welcher die Gottessöhne im geistl. Sinn als fromme Menschen (die ein Engelleben führten), gemeiniglich als Fromme von der Linie Šeth's (die sich nach Elohim benannt haben, *Cler. Dath.*), u. die Menschentöchter als verweltlichte Weiber von der Ḳainlinie gedeutet, u. in der allmähligen Vermischung des šethit. mit dem ḳainit. Geschlecht die Ursache der Verderbniss der gesammten Menschheit gefunden wird. Von einem Gegensatz der Šethiten u. Kainitinnen steht aber im Text nichts; dass bis dahin die šeth. Reihe nur Fromme umfasst oder zwischen Šethiten u. Ḳainiten eine Schranke bestanden hätte, deren Durchbrechung ein besonderes Gottesgericht nach sich ziehen musste, ist weder Cp. 4 noch 5 angedeutet; der Ausdruck Gottessöhne für fromme Menschen ist im

Digitized by Google

AT. noch nicht gebräuchlich, u. werden vom Begriff der Gottessohnschaft Israels aus (Ex. 4, 22; Hos. 11, 1 u. ö.) in höherer Rede wohl die Glieder des Gottesvolks (Dt. 14, 1. 32, 5. Hos. 2, 1. Jes. 1, 2), zumal die wirklich Frommen darunter (Ps. 73, 15) mit demselben benannt, nicht aber Fromme überhaupt, am wenigsten in prosaischer Rede; es ist unmöglich, dass im Nachsatz V. 2 הָאָדָם etwas anderes als V. 1 im Vordersatz bedeute (s. *Schr.* 67f.); es ist undenkbar, wie aus Verbindungen zwischen Šethiten u. Ḳainitinnen hätten Nefilim entstehen sollen. (Über die ganze vielerörterte Frage handeln: *Dettinger* in Tüb. Ztschr. f. Theol. 1835; *Keil* in LZ. 1855 S. 220ff.; 1856 S. 21ff., 401ff.; *Kurtz* die Ehen der Söhne Gottes, Berlin 1857; die Söhne Gottes, Mitau 1858; *Hngst.* im EKZ. 1858 Nr. 29. 35—37; *Reinke* Beiträge V. 91ff.; *Schrad.* Stud. 61ff.; *PScholz* die Ehen der Söhne Gottes 1865). Fast vereinzelt blieb die Meinung des *Aq.*, welcher unter בני האלהים die *υἱοὶ τῶν θεῶν* (Götzendiener?), verstand, u. *Ilgen's* (in *Paulus* Memorab. VII. 131ff.), welcher annahm, dass die Ḳainiten wegen ihrer glückl. Erfindungen sich den Namen Gottessöhne angemasst haben. — V. 3. Ehe noch u. ohne dass die Folgen dieser Verbindung angegeben sind, wird gemeldet, was Gott dagegen that. Die zunächst Schuldigen sind die Gottessöhne: man erwartet also, wie Gott gegen sie einschritt. Bezieht man demgemäss רוחי auf die Engel, u. versteht es als Zusammenfassung der engelischen Geistwesen (*Ew.* JB. VII. 22) oder als den spirituellen Stoff, aus dem sie bestehen (*Wl.* Compos. 1889 S. 306; *Gruppe* 150), so lässt sich doch diese Erklärung mit den folgenden Worten nicht vereinigen, denn die Sentenz: „die göttl. Substanz soll nicht im Menschengeschlecht bleiben, da die menschl. Substanz Fleisch ist, sondern es soll der Sache ein gewaltsames Ende gemacht werden" (*Wl.*), verträgt sich nicht (auch abgesehen von ידון u. בשגם) mit V.^{b}, u. führt dazu, diesen als missverstehende Glosse zu streichen (*Wl.*). Auch wäre רוחי als spiritueller Engelstoff ein sehr unbequem gewählter Ausdruck, da doch (2, 7 u. ö.) auch im Menschen von Haus aus Geist Gottes ist. Der Text, wie er lautet, wird anders gemeint sein. Von den Gottessöhnen wird abgesehen, weil das Ziel der Darstellung nur die Zustände unter den Menschen, nicht die dahinter liegenden Geheimnisse sind (die Späteren haben das hier Verschwiegene nachgeholt, Hen. 9 ff., u. a.). Nur von den Menschen wird gehandelt. Eine Schuld von ihnen ist allerdings V. 1f. nicht angedeutet; dass es von ihnen Hochmuth war, sich mit höheren Wesen zu vermischen (*Kn.*), ist kein textgemässer Gedanke. Wohl aber ist deutlich, dass die durch die Schöpfung aufgerichtete Schranke zwischen Gottessöhnen u. Menschenkindern durchbrochen ist, u. zwar nicht zu göttl., hl. Zwecken, sondern im Dienste der Sinnlichkeit u. des fleischl. Gelüstes, u. dass diese so entfesselte Richtung, wenn ihr zugleich das übermenschliche Können u. Wissen zur Verfügung steht, in den Schlamm des tiefsten sündl. Verderbens hineinführen u. Gottes Absichten mit den Menschen vereiteln muss. Dem will Gott Einhalt thun; er thut es, indem er die Lebenskraft der Menschen schwächt oder ihre Lebensdauer (auf 120 Jahre) herabmindert, u. so durch Zumessung einer

Digitized by Google

kürzeren Lebensfrist nicht blos die verrückte Schranke zwischen göttl. u. menschl. Wesen wiederherstellt, sondern auch die Verewigung des Sündendienstes unter den Menschen verhindert (vgl. 3, 22f.). רוּחִי] ist nicht der an den Menschen arbeitende u. sie richtende hl. Geist Gottes (*Sym.*, *TrgJon.*, *Gr.Ven.*, *Luth.* *Ros.*), sondern, wegen der V^b abgeleiteten Folge, der von Gott den Menschen gegebene Lebensgeist (2, 7), das Princip ihres physischen u. geistigen Lebens. לֹא—לְעוֹלָם] muss nicht (*Kn.*) *in alle Zukunft nicht, niemals mehr* (wie Ps. 15, 5. 30, 7. 55, 23. Joel 2, 26 u. ö.), sondern kann (*Schrad.* 77), wie לֹא לְעוֹלָם (Ps. 103, 9; Prov. 27, 24; Ij. 7, 16) *nicht auf die Dauer, nicht auf immer* (nicht: *auf ewig* im metaphys. Sinn) bedeuten Jer. 3, 12. Thr. 3, 31; nur diese Fassung taugt hier wegen des Gegensatzes in V.^b. יָדוֹן] in intrs. Aussprache *Ew.* 138^b. Die Verss. (LXX. *Peš.* *Onk.* *Vulg.*) auch *Saad.* drücken den Begriff *bleiben, wohnen, bestehen, dauern* aus, u. es ist möglich, dass eine andere Lesart (יָדוּם *Capp.* nach dem Arab., יָדוּר *Ilg.*, יָלוֹן *Cler.*, *Kuen.* XVIII. 134; יָסוֹן *Halévy* in Rev. crit. 1883 p. 273) zu Grund liegt, aber ebenso möglich, dass dieser Sinn, der zum Zusammenhang sehr gut taugen würde, blos errathen ist. Die mass. Lesart (zuerst bei *Sym.* sicher bezeugt) wird entweder (nach dem arab. *dâna* med. Vav) als *sich erniedrigen* erklärt: *nicht soll mein Geist im M. auf immer erniedrigt*, herabgewürdigt, *werden* (*JDMich.* *Vat.* *Tuch*, *Ges.* th., *Ew.* *Bmg.* a.); oder aber wird dem דִּין *richten* der Begriff *herrschen, walten* substituirt: *nicht soll m. G. im M. auf die Dauer walten* (*Schu.* *Del.* *Ke.* *Kn.* *Buns.* *Schrad.* *Oehl.* *Bud.* a.), oder gar der Begriff *kräftig u. gewaltig sein* (*Kn.*). Aber nachweisbar im Hebr. ist weder *niedrig werden*, noch *walten*. Bei beiden Auffassungen soll die Meinung sein, der den Menschen ihre Lebenskraft gebende Geist soll nicht לְעוֹלָם, auf unbegrenzte Dauer, auf Jahrhunderte hinaus das leisten; darum wolle Gott ihre Lebenszeit empfindlich kürzen, damit der (durch die Vermischung mit den בני אלהים verrückte) Unterschied zwischen ihnen u. אלהים klar hervortrete (auch ihnen zum Bewusstsein komme). בְּשַׁגַּם הוּא בָשָׂר] dafür geben die Vrss. (LXX, *Peš.*, *Trgg.* *Vulg.*) *VrsSam.*, die jüd. Ausleger u. viele Neuere (zB. *Bohl.* *Hupf.* *Böhm.*, *Wendt* not. carnis et spir. in VT. 1877 S. 18) *dieweil er* (sc. האדם) *Fleisch ist.* Das wäre als Grund zu Gl.^a annehmbar. Aber בשגם kann das nicht besagen. Denn wenn man auch ein späthebräisches (Qoh. 2, 16) בְּאֶשֶׁר (= בַּאֲשֶׁר Gen. 39, 9. 23) *weil* hier (im Pent.) zugeben wollte, so wäre doch גם unzulässig. Denn בשגם וגו׳ könnte nicht (*Hitz.* in LCBl. 1862 Jul. 5) bedeuten: *weil er* (nicht nur Geist, sondern) *auch Fleisch ist*, sondern nur: *weil auch ér Fl. ist.* Aber „*auch ér*“ sc. wie die andern irdischen Wesen (*Kn.*, *Kuen.* 133) wäre in diesem Zusammenhang sinnlos, mag man das Sätzchen zum Vorhergehenden, oder (*Kn.*) zu V.^b ziehen; u. „weil ér seinerseits (im Gegensatz gegen das, was Gott thun will) sich dem Walten des Geistes entzieht u. ganz in Fleisch aufgeht“ (*Del.*^5), kann in den Worten nicht liegen. Man müsste dann, da schon בָּשָׂר הוּא zur Noth genügte, בשגם für späteren Einsatz (*Geig.* in Jüd. *Ztschr.* III. 155ff.; *Kuen.* 133; *Wl.* 307) erklären. Spricht

Digitized by Google

man aber mit den meisten früheren Textausgaben בְּשַׁגַּם als Infin. intr. von שָׁגָה (*Ges.* 67 A. 3; *Ew.* 238ᵃ) mit 3 p. m. Pl. Suff., d. h. *wegen ihrer Verhebung* (*Vat. Ros. Ges. Schum. Tuch Ew. Ke. Oehl.*) oder Verirrung *ist er* (der Mensch, nicht הוּא = רוּחַ) *Fleisch*, so dürfte man doch nicht ם־ sowohl als הוּא auf אָדָם beziehen. Denn zwar der Sinn: durch ihre jetzige Verirrung (vgl. Prov. 5, 19 f.), oder (*Ew.*) überhaupt sofern der Mensch sich vergeht, ist er Fleisch d. h. nicht im ethischen Sinn dem Fleisch anheimgefallen, sündig (*Ke.*), sondern vergänglich, sofern Sünde u. Sündendienst die Kraft des Lebensgeistes im Menschen schwächt (2, 17), — dieser Sinn wäre zur Noth noch annehmbar; sofortige Vernichtung (*Schr.*) wäre dadurch so wenig gefordert, als in dem ähnlichen Fall 2, 17. 3, 19 f. Aber unerträglich wäre die Enallage numeri (trotz *Ew.* 319ᵃ), u. sachlich passt שַׁגַּם, auf die Menschen bezogen, nicht. Vielmehr müsste man ם־ auf die Gottessöhne beziehen: in Folge ihrer Verirrung ist er Fleisch, d. h. sieht sich Gott veranlasst, sie dem Schicksal alles Fleisches anheimzugeben (was in anderem Fall vielleicht vermieden worden wäre). Frostig u. zur folgenden Strafe nicht passend ist: *trotz ihrer* (der Engel) *Verg. ist er* (der M.) doch *Fl.* (*Schott* in LZ. 1859 S. 230 f.; *Böhm.*). Zieht man aber בשגם zu לא—לעולם (*deW. Buns.*, a.), so kann wenigstens die Fassung *nicht soll m. G. im M. ewig walten wegen ihrer Verirrung* nicht aufkommen, weil in diesem Fall בשגם, als Hauptsache, nicht so nachhinken dürfte; versteht man dagegen *durch ihre Verg.* d. h. der Engel Vergehung soll nicht zur Folge haben, dass (durch Einführung neuer Gotteskräfte in die Menschenwelt) der Menschengeist zu ungemessener Lebensdauer komme, (denn) Fleisch ist (u. bleibt) er (*Riehm* in StKr. 1885 S. 759, vgl. *Bud.* 24 ff.), so unterschiebt man dem hinten angeflickten בשגם einen Sinn („welcher Geist durch ihre Verg. in sie gekommen ist"), den es nicht tragen kann. Keine der Erklärungen ist ganz befriedigend, noch weniger die vorgeschlagenen Änderungen des בשגם in בַּאֲשֶׁר גַּם (*Böttch.* NÄL. I. 13), בְּשַׁגָּם „in ihrem Hochaufwachsen" (*Hölem.* N.Bibelst. 1866), בְּנִשָּׂם (*Schrad.*), בָּלַשׁ גַּם (*Olsh.*). Sonst s. noch zu 3, 22. (Willkührlich zurechtgemacht ist, was *Kosters* in ThT. X. 41 f. hier als urspr. Sinn herausliest). — וְהָיוּ וגו׳ *so seien denn seine* (des אָדָם) *Tage* 120 *Jahre!* Das ist allgemein u. uneingeschränkt gesagt, kann also nicht bedeuten, dass ihm bis zu seiner Vernichtung in der Fluth eine Frist von 120 Jahren gegeben sei (zur Busse, *Trgg., Hier. Aug., Raš. IE., Luth. Hngst. Kur. Del. Hofm. Ke.* a.), wofür zum mindesten gesagt sein müsste: seine *noch übrigen* Tage, sondern muss von der Dauer der menschl. Lebenszeit (wie Cap. 5. 35, 28; Jes. 65, 20; Ps. 109, 8 u. ö.) überhaupt verstanden werden, die in Zukunft 120 Jahre nicht übersteigen soll (*Philo, Joseph.*; *Tuch, Ew. Bmg. Kn. Hupf, Böhm. Schrad.* a.). Es liegt darin, dass sie ohne ihre Verirrung viel länger, wenn auch nicht gerade unbegrenzt lang gedauert hätte oder hatte; nicht aber (*Kn. Böhm.*), dass erst die fortgesetzte Vermischung mit den Gottessöhnen allmählig eine höhere Lebenskraft in die Menschen gebracht haben würde. Übrigens dürfte die im dodekadischen System bedeutsame Zahl von 120 Jahren (2 kald.

Digitized by Google

Sossen) auch sonst im ältesten Orient als natürliches saeculum gegolten haben (*Scalig.* em. temp. IV. p. 293 ff.; *Gatterer* in Comm. Soc. Gott. VII. p. 9); Her. 3, 23 bestimmt so das Lebensalter der makrobischen Äthiopen; über das saeculum naturale u. civile der Römer s. *Ideler* Chronol. II. 82 ff. Bei *Censorin* de die nat. 17, 4 kommen als Möglichkeiten 112 (Epigenes), 116 (Berosus) u. 120 Jahre vor; in Ägypten nahm man an, hominem plus 100 annis vivere non posse (*Censor.* 17, 14), wogegen andere (*Lucian.* Macrobii 5, 17 f. 22 f.). Beispiele von mehr als 100, auch (*Plin.* 7, § 163) solche von 140—150 Jahren erwähnen (*Kn.*); s. auch *Ew.* G.[3] I. 394. Gegen obige Auffassung der 120 Jahre darf man nicht anführen, dass nach A die Väter bis auf Mose älter denn 120 Jahre wurden, denn der Vrf. hat ohne Rücksicht auf A geschrieben. Als Bussfrist bis zur Fluth können sie nicht verstanden werden, weil von Busse nichts gesagt, auch nachher (V. 5 ff.) auf den Ablauf einer Frist kein Bezug genommen ist (vgl. noch 7, 11 mit 5, 32). Ohnedem fällt nach V. 1 dieser Vorgang früher als 120 Jahre vor der Fluth; die Einreihung des Gottesspruchs in das 480. Jahr Noaḥ's (*Del.*) ist ebenso ohne Halt, wie die von andern (zB. *Hier.*) angenommene Abkürzung dieser Bussfrist durch Gott um 20 Jahre. — V. 4 nicht in Erzählungsfolge, sondern äusserlich angereiht gibt eine Notiz über die Nefilim damals u. später. הַנְּפִלִים] ist nach den Alten (auch LXX *Peš. Onk. Sam. Saad.*) so wie nach Num. 13, 33 ein Name für die Riesen; V.[b] bestätigt das. Der Name hat im Hebr. kein klares Etymon u. scheint aus älterer Zeit oder aus einem kenaan. Dialekt zu stammen: *Abgefallene* oder vom Himmel *Gefallene* (*Hasse* Entdeck. II. 62), waren sie nicht, u. *Fallkinder* = *Bastarde* (*Öhl.*, *Volck-Mühlau* lex., *Del.*[5]) ist im hbr. Sprachgebrauch nicht begründet; auch οἱ ἐπιπίπτοντες (*Aq.*, vgl. Hen. 15, 11 nach dem griech. Text bei *Sync.*) oder βίαιοι (*Sym.*) ist (trotz der Beistimmung des *Hier.*, *Luth. Ges. Ke.*) unzulässig, weil נָפַל nicht für sich, sondern nur in gewissen Verbindungen (Jos. 11, 7. Ij. 1, 15. Gen. 43, 18) *einfallen* u. *überfallen* bedeuten kann; *untergegangene* Riesengeschlechter (*Schröring* in ZWTh. XXIII. 386) ist sprachlich u. sachlich (Num. 13, 33) unpassend. An einen Zusammenhang mit נָבָא *emporkommen* (? *Ew.*) ist nicht zu denken, aber auch von פָּלָא (die an Grösse ausserordentlichen, *Tuch*, *Kn.*, *Schrad.* 99, *Len.* Or.[2] I. 344; dagegen *Schrad.* KAT.[2] 609) kann es nicht kommen. Von ihnen heisst es: *die* (nämlich die bekannten) *N. waren auf der Erde in jenen Tagen u. auch nachher, da die Gottessöhne zu den Menschentöchtern hineingiengen* (zur ehelichen Gemeinschaft ins Frauengemach, wie 16, 2. 30, 3. 38, 8 u. ö.) *u. sie* (die Weiber) *ihnen gebaren.* וְיָלְדוּ] nehmen viele als *wurden, entstanden* (7, 10. 15, 17. 17, 16. Jon. 4, 10), um so doch wenigstens eine Andeutung des Zusammenhangs der Nefilim mit den Engelehen zu erhalten. Aber diese Wendung ist nicht nöthig, noch weniger Correctur u. Umstellung der Versglieder (*Bud.* 37 ff.). Dass die N. die Erzeugnisse jener Ehen sind, ist freilich die Meinung, u. geht auch aus אֲשֶׁר יָבֹאוּ וגו׳ deutlich hervor, aber der Ref. hat das als aus der Nefilim-Sage bekannt vorausgesetzt, u. darum an der entscheidenden Stelle nach V. 2 es aus-

Digitized by Google

drücklich zu sagen unterlassen, wie er offenbar die ganze missliche Geschichte mit absichtlicher Kürze behandelt. Was hier in V. 4 hinzugebracht wird, ist nur, dass die N. sowohl damals d. h. als das V. 1—3 berichtete vor sich gieng, als auch *nachher* auf der Erde waren. — אֲשֶׁר] *da* oder *weil, Ew.* 353ᵃ. Es (gegen die Mass.) mit אַחֲרֵי כֵן zusammenzunehmen = *nachdem dass* (*Ges. Kn. Hupf. Kur. Ke. Schr.*) widerstreitet dem Sprachgebrauch (2 Sam. 24, 10 ist corrupt) u. passt nicht zum Impf. יָבֹאוּ. Immerhin aber ist die Zusammenstellung אחרי כן אשר auffallend, u. da אשר sich auch gut an בימים ה׳ anschlösse, so ist wohl möglich, dass וגם אחרי כן ein späterer Einsatz ist von einem, der Num. 13, 33 vor sich hatte (*Bud.* 34; *Wl.* Comp. 308; *KS.* a.); aber sicher ist das nicht. Wenn es ursprünglich ist, ist die Meinung natürlich nicht „nach der Fluth", da von dieser in V. 1—4 nirgends die Rede ist, sondern allgemein: auch noch nach dem zuvor fixirten Zeitpunkt. Sofort ist וְיָלְדוּ לָהֶם nicht Nachsatz zum Zeitsatz (*Kur. Kn.*), weil dafür Ipfr. cons. erfordert würde, auch nicht Fortsetzung von הָיוּ (*Schr.*), weil in diesem Fall הַנְּפִלִים als Subj. wieder genannt werden musste, sondern Prf. cons. (2, 6) in Fortsetzung von יָבֹאוּ, u. als Subj. zu יָלְדוּ konnte, obwohl יָלַד auch vom Mann ausgesagt werden kann (4, 18. 10, 8. 13 u. ö.), der Leser doch nur die Weiber verstehen, weil diese unmittelbar vorher genannt sind (vgl. über den Wechsel des Subj. Stellen wie Gen. 9, 27. 15, 13. Ex. 21, 18. 20. 2 S. 11, 13; 2 R. 3, 24 u. ö.); davon dass die Nefilim *sich* (*Schr.*) oder gar *für sich* d. h. selbständig, ohne Zuthun der Gottessöhne (*Kn.*) zeugten, ist keine Rede. — הֵמָּה bezieht sich selbstverständlich auf das Subj. von V.ᵃ, die גִּבֹּרִים, nicht auf das ausgelassene Obj. von וְיָלְדוּ לָהֶם (*Del. Ke.*), noch auf beide zusammen (*Kn. Schr.*), u. wird hier einfach der schon zur Zeit des Vrf. veraltete Ausdruck durch den im Hbr. gewöhnlichen גִּבֹּרִים וגו׳ אֲשֶׁר *Starke, Helden, Kraftmenschen* erklärt, mit dem Zusatz (wo אַנְשֵׁי הַשֵּׁם wegen des Art. nicht Praed. zu אֲשֶׁר ist, sondern א׳ הַשֵּׁם u. אֲשֶׁר מֵעוֹלָם als 2 coordinirte Epitheta aufzufassen sind), die vor Alters (1 S. 27, 8) d. h. *die uralten*, die Männer des Namens d. h. *die berühmten* (Num. 16, 2), vielbesprochenen. An seiner jetzigen Stelle will der V. einen Beitrag zur Charakteristik der Zustände vor der Fluth geben: wo Kraftmenschen ihr Wesen treiben, kann es ohne Verletzung von Recht u. Ordnung nicht abgehen. Aber im Zusammenhang der Quellenschrift, aus der V. 1—4 ausgezogen ist, sollte wohl der Ursprung der bekannten, vielbesprochenen Nefilim berichtet werden (deren es noch lange gab Num. 13, 33), ohne dass sie zu der Fluth in eine Beziehung gesetzt waren (*Ew. Böhm. Reu. Wl.*), s. oben S. 117. — Zu dem Glauben der Alten an vorausgegangene Riesengeschlechter bemerkt *Kn.*: auch die arab. Sage erwähnt solche Völker als Ureinwohner Arabiens, zB. die Aditen, Themuditen, Amalekiten u. legt ihnen riesige Grösse, Unglauben, Wildheit, grosse Bauwerke bei (s. *Kn.* VT. 179. 204f. 234ff.); die Griechen u. Römer waren der Meinung, dass die Menschen überhaupt in der Urzeit viel grösser u. stärker gewesen wären (Plin. 7, 16; Gell. 3, 10, 11), u. erzählen viel von ausgegrabenen Menschengebeinen, welche eine übermenschliche

Digitized by Google

Grösse hatten, zB. von 7 Ellen (Her. 1, 68; Solin. 1, 84f.), von 10 bis 11 u. noch mehr Ellen (Paus. 1, 35, 5f. 8, 29, 3. 8, 32, 4). S. noch *Win.*[3] II. 330.

b) V. 5—8 das Ergebniss der Entwicklung des Menschengeschlechts im ersten Zeitalter. — V. 5. *das Gebilde der Gedanken seines Herzens nur böse allezeit*] also das Verderben auch ein innerliches, welches die ganze Willens- u. Gedankenrichtung ergriffen hat, ein vollständiges u. andauerndes. יֵצֶר] im Pent. nur noch Gen. 8, 21 u. Dt. 31, 21. — V. 6. „Gott bereut (wie Ex. 32, 14) die Erschaffung des Menschen, u. *betrübt sich* (Gen. 34, 7) *in sein Herz* hinein, d. h. es thut ihm in der Seele, herzlich u. innig leid" (*Kn.*). Eine stark vermenschlichende Rede von Gott, wie sie der äusserst lebendigen Darstellungsweise dieses Vrf. eigenthümlich ist, den Sätzen Num. 23, 19. 1 S. 15, 29. Ij. 35, 6f. nur scheinbar widersprechend, in Wahrheit ein kräftiger Ausdruck der tiefinnersten Verletzung des göttl. Liebesplanes durch die Sünde der Menschen. — V. 7. Er beschliesst also Vertilgung aller Erdenbewohner vom Menschen bis zum Thier. „Die Ursache der Vertilgung ist nach dem Vrf. allein die Verderbtheit der Menschen wie 8, 21; von einer auch in die Thierwelt eingetretenen Verderbtheit (V. 12) sagt er nichts. Der Untergang der Thiere galt ihm also als Mitverbüssung der menschl. Sünden (Jer. 12, 4. 14, 5f. Hos. 4, 3. Jo. 1, 18. Şeph. 1, 2). So *Kn.* unter Voraussetzung der Ursprünglichkeit des Textes. Aber da in der Aufzählung der Thierarten (wie 7, 8. 23) die Ausdrucksweise des A (6, 20. 7, 14. 21. 8, 17. 19. 9, 2) durchklingt (*Tuch*), u. da die Worte מאדם—השמים im Anschluss an את־האדם nicht passen (*Buns.*), so wird nicht zu bezweifeln sein (*Bud.* 250f., *Kuen.* O.[2] I. 313), dass erst R sie zur Conformation mit der Darstellung des A in 7, 13 ff. eingefügt hat. Von ihm kann auch בְּרָאתִי (statt עשיתי) sein, (obwohl ברא in einem Stück des C auch Num. 16, 30, vgl. Ex. 34, 10, vorkommt), zur Variation mit עשה unmittelbar vor- u. nachher (V. 6. 7[b]). בְּהֵמָה] „hier von den zahmen u. wilden Säugethieren zusammen, wie V. 20. 7, 23. 8, 17. Dt. 14, 4 u. ö." (*Kn.*) — V. 8. Aber Noaḥ fand Gnade vor Gott, nach 7, 1 wegen seiner Gerechtigkeit, dass er nicht mit den andern vertilgt werden sollte. Seine Gerechtigkeit ist keine so vollkommene, dass sie nicht durch die Gnade Gottes zu ergänzen gewesen wäre. C hat in allen die Sünde betreffenden Dingen eine strengere u. schärfere Beurtheilungsweise als A (V. 9). Übrigens ist hier klar, dass in seinem Werke vorher schon über Noaḥ die Rede gewesen sein muss.

Digitized by Google

II. Die Geschichte Noah's und seiner Nachkommen bis auf Abraham, Cap. 6, 9—Cap. 11.

1. Die Fluthgeschichte Cap. 6, 9—9, 17, nach A u. C.

1. Weitaus der grösste Theil dieses Stückes stammt aus A, u. zwar ist seine Erzählung über Noaḥ u. die Fluth fast vollständig darin enthalten; aus dem nächsten Stück ist dann noch 9, 28f. als der ursprüngl. Schluss hinzuzufügen. Die Überschrift (6, 9), die Rechnung nach Jahren des Lebens Noaḥ's, die genauen Zeitangaben über den Verlauf der Fluth, die Zahlen der Maasse des Kastens, die Einflechtung eines Gesetzes in 9, 1—7 u. die Rückbeziehung desselben auf 1, 27 ff., der Bund u. das Bundeszeichen 9, 8ff., die Breite der Darstellung, die immer wiederkehrenden Formeln, die alterthümliche Beschreibung der Entstehung der Fluth (7, 11. 8, 2), das Ebenbild Gottes 9, 6, die Benennung der Familie Noaḥ's 6, 18. 7, 7. 13. 8, 16. 18 (gegen 7, 1), der Gottesname אֱלֹהִים, Redensarten wie כָּל־בָּשָׂר 6, 12f. 17. 19. 7, 15f. 21. 8, 17. 9, 11. 15—17, זָכַר וּנְקֵבָה 6, 19. 7, 9. 16, לְמִשְׁפְּחֹתֵיהֶם 8, 19, תֵּן עָשָׂה 6, 22, פָּרָה וְרָבָה 8, 17. 9, 1. 7, חַיִּים בְּרִית oder נָתַן 6, 18. 9, 9. 11f. 17, *ihr u. euer Same nach euch* 9, 9, Ausdrücke wie גָּוַע 6, 17. 7, 21, הַשְׁחִית u. שִׁחֵת (nicht מָחָה) 6, 13. 17. 9, 11. 15, הוֹלִיד 6, 10, אַבְלָה 6, 21. 9, 3, חַיָּה *Wild* 7, 14. 21. 8, 1. 17. 19. 9, 2. 5, מִין 6, 20. 7, 14, עֶצֶם *selbig* 7, 13, שָׁרַץ u. שֶׁרֶץ 7, 21. 8, 17. 9, 7, רָמַשׂ u. רֶמֶשׂ 6, 20. 7, 14. 21. 8, 17. 19. 9, 2f. (s. 6, 7. 7, 8. 23), מְאֹד מְאֹד 7, 19, das eintheilende בְּ 7, 21. 8, 17. 9, 10. 15f. u. a. sind Erkennungszeichen des diesem Erzähler Zugehörenden. Nach ihm war zwar Noaḥ in seiner Zeit ein musterhaft frommer Mann, aber alles Fleisch auf Erden war gänzlich entartet u. verderbt. Darum eröffnete Gott dem Noaḥ, dass er die Erde durch die Fluth verderben wolle, u. gebot ihm die Erbauung eines Kastens, welcher ihn, sein Weib, seine 3 Söhne u. deren Weiber, so wie von jeder Thierart ein Paar nebst den erforderlichen Lebensmitteln aufnehmen sollte, um sie am Leben zu erhalten 6, 9—22. Im 600. Lebensjahr Noaḥ's begann die Überschwemmung durch das Aufbrechen der Quellen der unterirdischen Tiefe u. durch die Öffnung der Fenster des Himmels; am selben Tag trat er mit den Seinen u. den Thieren in den Kasten; die Wasser wuchsen allmählig, so dass der Kasten schwamm, u. erreichten die Höhe von 15 Ellen über den höchsten Bergen, dass alles auf dem Lande Lebende umkam; 150 Tage wuchs das Wasser 7, 6. 11. 13—16a. 18—21. 23b. 24. Darnach gedachte Gott an die im Kasten, verschloss die unterirdischen Quellen u. die Fenster des Himmels; nach den 150 Tagen begannen die Wasser zu sinken, u. am 17. Tage des 7. Monats kam der Kasten auf dem Gebirge Ararat zu stehen; am ersten des 10. Monats wurden die Spitzen der Berge sichtbar; im 601. Jahr Noaḥ's am 1. des 1. Monats war das Wasser von der Erde verlaufen, u. am 27. des 2. Monats die Erde trocken geworden; auf Gottes Befehl ver-

Digitized by Google

liessen Noaḥ u. die mit ihm den Kasten 8, 1. 2^a. 3^b.—5. 13^a. 14—19. Den geretteten Menschen verlieh Gott, wie nach der Schöpfung, einen Segen mit der Kraft, sich zu mehren u. die Erde zu füllen, u. dehnte ihre Herrschaft über die Thiere dahin aus, dass er ihnen das Fleisch derselben zu essen erlaubte, verbot aber streng den Blutgenuss u. bei Todesstrafe die Tödtung eines Menschen 9, 1—7. Auf diese Festsetzungen hin errichtete Gott mit sämmtlichen Wesen einen für alle Zukunft geltenden Bund, versprach darin, keine allgemeine Fluth mehr kommen zu lassen, u. verordnete zum Zeichen dieses Bundes den Regenbogen 9, 8—17. In diesem Bund erst hat die Erzählung ihr Ziel (vgl. 6, 18) erreicht. Alles hängt wohl zusammen; man vermisst nur die ausdrückliche Aufforderung Gottes an Noaḥ, jetzt in den Kasten einzutreten. — In diesen Bericht ist ein anderer hineingearbeitet (*Schr.* 136ff.), welcher sprachlich u. sachlich sich unterscheidet. Nach diesem hiess Gott den Noaḥ u. seine Familie in den Kasten treten u. von den reinen Thieren je 7 Paare, von den unreinen je 1 Paar mit hineinnehmen, weil er in 7 Tagen einen 40tägigen Regen bringen werde, um alle Wesen vom Erdboden zu vertilgen. Noaḥ that demgemäss. Nach 7 Tagen begannen die Wasser der Fluth, u. der Platzregen fiel 40 Tage u. Nächte. Gott verschloss hinter dem eingetretenen Noaḥ den Kasten. In den 40 Tagen erhob sich der Kasten über die Erde. Alles Lebendige ausser Noaḥ u. denen im Kasten kam um 7, 1f. 3^*. 4f. 7^*. 10. 12. 16^b. 17. 22^*. 23^*. Darauf wurde dem Regen Einhalt gethan. Nach den 40 Tagen öffnete Noaḥ das Fenster des Kastens u. schickte Vögel aus, um sich durch sie von dem Stand der Gewässer auf der Erde zu überzeugen, zuerst den Raben, 7 Tage später die Taube, nach weiteren 7 Tagen wieder die Taube, die schon ein Olivenblatt zurückbrachte, u. nach wieder 7 Tagen noch einmal die Taube, die nun nicht mehr zurückkehrte. Da nahm er die Decke des Kastens ab u. sah, dass die Erde abgetrocknet war 8, 2^b. 3^a. 6—12. 13^b. Noaḥ (aus dem Kasten getreten) baute einen Altar, opferte von den reinen Thieren u. Vögeln Gott Brandopfer; Gott nahm sie wohlgefällig an, u. beschloss, in Erwägung der nun einmal dem Menschen von Jugend auf anhaftenden sündlichen Verkehrtheit seines Herzens, nie mehr ein solches Verderben zu verhängen, sondern die Naturordnung der Erde ungestört zu erhalten 8, 20—22. Das sind nicht blos ergänzende Bemerkungen zum andern Bericht, sondern es ist eine vollständige Fluthgeschichte, in der man nur weniges vermisst, näml. am Anfang die Ankündigung der Fluth an Noaḥ u. den Befehl, einen Kasten zu bauen, hinter 8, 3 die Angabe vom Aufsitzen des Kastens u. vor 8, 20 die Nachricht, dass Noaḥ aus dem Kasten getreten sei. Die Gründe für die Ausscheidung der genannten Stellen sind diese. Vom Unterschied reiner u. unreiner Thiere sagt A nichts, u. bestimmt die geretteten Thiere nur auf je 1 Paar (6, 19f. 7, 15f.); die wirkende Ursache der Überschwemmung u. die Dauer derselben, sowie der Verlauf der Abnahme der Wasser sind verschieden; den Inhalt von 8, 21f. gibt A in dem Bericht über den Bundesschluss 9, 8ff. Ebenso ist die Unterscheidung zweier Berichte deshalb nothwendig, weil öfters dieselbe

Digitized by Google

Sache zweimal, nur mit andern Worten erzählt ist, zB. der Eintritt Noah's in den Kasten 7, 8 f. u. 13—16, die Entstehung der Fluth 7, 11 u. 12, die Zunahme der Gewässer u. das Schwimmen des Kastens 7, 17 u. 18, das Verenden aller Lebewesen 7, 21 u. 23, das Aufhören der Überfluthung 8, 2^a u. 2^b, das Verlaufen der Wasser 8, 13^a u. 13^b. Auch bemerkt man, dass 6, 16 von einem צֹהַר, 8, 6 von einem חַלּוֹן des Kastens die Rede ist, u. dass die Familie Noah's 7, 1 mit einer andern Formel benannt ist, als in A, so wie auch sonst für dieselbe Sache andere Ausdrücke gebraucht sind, zB. יָקוּם 7, 4. 23, קָם 8, 8. 11, חָיָה 7, 3 (gegen 6, 19 f.), מֵי הַמַּבּוּל 7, 7. 10 (nicht V. 17). Auf C als Vrf. des Berichts weist hin: יְהוָה, die stark menschliche Darstellung Gottes 7, 16. 8, 21, die Unterscheidung reiner u. unreiner Thiere, die Erwähnung des Altars u. der Opfer 8, 20 f. (vgl. 4, 3 f.), die Hervorhebung der anhaftenden Sündhaftigkeit des Menschen 7, 21, Ausdrücke wie מָחָה 7, 4. 23, אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ 7, 2, הָאֲדָמָה (עַל־פְּנֵי) 7, 4. 8. 23. 8, 8. 13. 21; לְיָמִים 7, 4. 10; אֶל־לִבּוֹ 8, 21 (s. 6, 6); בָּעֲבוּר 8, 21, יֵצֶר 21, עֹלָה 21 (3, 20 gegen 6, 19) u. a. Zwar wollten andere 8, 6—12 dem A (*Kn.*), oder B (*Ew.*) zuweisen, aber schon die 40 Tage V. 6 u. die Siebenzahl der Wartetage V. 10. 12 entscheiden (*Hupf. Schr.*) für C; von einem Fluthbericht des B haben wir überhaupt keine Beweise. Da nun auch in 6, 5—8 schon ein Einleitungsstück zur Fluth von C vorliegt, so kann nicht bezweifelt werden, dass C eine vollständige Fluthgeschichte gab. Dass sie ein secundärer Bestandtheil des C sei (*Wl.* XXI. 404; *Bud. Kuen.*, s. oben S. 89), wird im Zusammenhang mit einer eigenthümlichen Hypothese über die allmählige Entstehung des C behauptet, ist aber durch specielle Beweise nicht zu erhärten, sofern weder das feststeht, dass die Fluthsage den Isr. erst in der 2. Hälfte des 7. Jahrh. oder noch später zukam (s. Nr. 3), noch die Ausdrücke יָקוּם, מָחָה, יֵצֶר als Kennzeichen einer so jungen Zeit (*Kuen.* XVIII. 168 f.) mit Recht geltend gemacht werden können. Der Bericht des C ist aber von R, um unnöthige Wiederholungen zu vermeiden, nicht neben den des A gestellt, sondern in denselben hineingearbeitet worden, wobei wenigstens alles, was C eigenthümliches hatte, aufgenommen scheint, während manches, was C mit A gemeinsam hatte, von R einfach weggelassen sein kann. In einigen Stellen, nam. 7, 3. 7—9. 22 f. (s. d.) hat die Hand des R etwas stärker eingegriffen (*Ew. Schr. Nöld. Bud. Kuen.*). — Vergeblich sucht *Halévy* RB. XXIV (REJ. XXII 1891) S. 161 ff. wieder die literarische Einheitlichkeit des ganzen Stücks zu beweisen.

2. Die Ausführlichkeit beider Berichte ist in der Sache begründet. Die Fluth ist das wichtigste Ereigniss nach der Schöpfung, von dem sich eine dunkle Kunde in der hebr. Sage erhalten hat, die Grenzscheide zweier Weltalter, welche den Lauf einer alten untergegangenen Menschheit abschliesst u. für ein neues Geschlecht den Ausgangspunkt bildet. In einem solchen Ereigniss müssen die Gedanken Gottes, welche in der Menschengeschichte nachzuweisen sich die bibl. Schriftsteller zur Aufgabe machen, vernehmlicher als sonst sich kund thun. In der That fällt bei A u. C das Schwergewicht auf die Nachweisung dieser

Digitized by Google

Gottesgedanken. Die schonungslose Dahingabe alles Lebenden kann — so äussern sich selbst einige Fluthsagen der Völker — nur als ein Strafgericht Gottes über ein entartetes Geschlecht verstanden werden, u. beide Erzähler stellen darum die Zeichnung der Verderbtheit der untergegangenen Menschheit an die Spitze ihrer Erzählung (6, 11—13. 6, 5—8; vgl. Ij. 22, 16ff.; Jes. 24, 5. 18; Matth. 24, 38; 2 Ptr. 2, 5). Ebenso dass in diesem Verderben ein Mann mit den Seinigen gerettet u. zum Anfänger eines neuen Geschlechts gesetzt wurde, kann nur aus dem Wohlgefallen Gottes an ihm erklärt werden; beide schildern ihn als den gerechten unsträflichen Mann, der glaubensvoll den Verfügungen Gottes Gehorsam leistete (6, 9. 22 u. 6, 8. 7, 1. 5; vgl. Ez. 14, 14. 20; Sir. 44, 17; Sap. 10, 4; Hbr. 11, 7). Aber auch das neue Verhältniss, in das Gott zu der neuen Menschheit trat, war hier klar zu machen. A widmet dem eine lange Ausführung (9, 1—17) u. steuert durch seine ganze Erzählung hindurch auf sie, als den eigentlichen Zielpunkt, los. Die urspr. Vollkommenheit des ersten Weltalters ist dahin: in Anbetracht des durch die Sünde nun einmal hereingekommenen Zwiespalts wird dem Menschen sein Herrscherrecht über die Natur erweitert u. Thiere zu essen erlaubt, aber gegen das wiederholte Umsichgreifen des Mordgeistes eine gesetzliche Schranke gezogen u. wenigstens in Grundzügen eine neue Lebensordnung gegeben, die er unverbrüchlich einhalten soll; unter dieser Voraussetzung will Gott ihm die Nichtwiederkehr einer solchen chaotischen Verwüstung zusichern; oder: er lässt sich herab zu einem Bund mit ihm, u. ist das nur Anfang u. Grundlage einer besonderen, auf ihn gerichteten Heilsthätigkeit Gottes. Kürzer beschreibt C in 8, 20—22 das neue Verhältniss dahin, dass Gott künftig die dem Menschen innewohnende Verkehrtheit nicht mehr zum Grund einer neuen Verfluchung der Erde zu machen, sondern (mit dem Vorbehalt, ihr in anderer Weise entgegenzuarbeiten) sie in Geduld u. Langmuth (vgl. Röm. 3, 25f.) zu tragen beschloss. So stimmen in den Hauptpunkten beide Erzähler zusammen. Aber auch die Rettung Noahs mit den Seinen u. den Thieren wird bei beiden gleich beschrieben: sie war durch die Sage fest normirt. Die Abweichungen betreffen nur die Einzelheiten des Vorgangs. Eine Abweichung des C, über die Zahl der geretteten reinen Thiere, war wegen des nach der Fluth zu bringenden Opfers nothwendig: eine andere, betreffend die Entstehung der Fluthwasser durch Regen, schliesst sich mehr an die gewöhnliche Ursache der Überschwemmungen an, während die Darstellung des A auf einer alterthümlicheren Anschauung von derlei Naturvorgängen ruht. Die Hauptabweichung betrifft die Dauer der Fluth. Wie sehr aber gerade hierüber die Überlieferung schwankte, sieht man daraus, dass selbst im Text des A sich noch zweierlei Berechnungsweisen durchkreuzen. Wenn nämlich (7, 11) die Fluth am 17. des 2. Monats beginnt, und die Wasser (7, 24) 150 Tage lang zunehmen, dann nach diesen 150 Tagen schon am 17. des 7. Mon. der Kasten sich festsetzt (8, 3f.), bis zum 1. des 10. M. die Spitzen der Berge sichtbar werden (8, 5), am 1. des 1. M. im andern Jahr die Wasser verlaufen sind (8, 13) u. am 27. des 2. M. die Erde ab-

Digitized by Google

getrocknet ist (8, 14), so ist zunächst deutlich, dass der ganze Vorgang 1 Jahr 11 Tage, d. h., da doch die Hebräer nach Mondjahren zu rechnen pflegten, 354 + 11 d. h. 365 Tage oder ein Sonnenjahr (so schon *IE. Raš. Qi.* zu 8, 14) umspannen soll. Ist aber nach Mondmonaten gerechnet, so ist auffallend genug, dass 7, 24 und 8, 3 ein Zeitraum von 150 genannt ist, welchem nach 8, 4 etwas weniger als fünf Monate (weil beim Aufsitzen des Kastens doch die Wasser schon etwas gesunken sein müssen) entsprechen sollen, während doch 150 Tage mehr sind, als 5 hbr. Monate. Da A hier immer genau bestimmte, nicht runde Zahlen beibringt, u. darum 150 nicht etwa (*Tuch*) nur ungefähre Angabe (statt 147) sein kann, auch die Absicht einer *genauen* Rechnung einem Vrf. wie A abzusprechen (*Bud.* 272f.) sich nicht empfiehlt, da weiter auch nicht angenommen werden kann, dass im Text sämmtliche Monate zu 30 Tagen u. das ganze Jahr, wie bei den Ägyptern (*Ideler* Chronol. I. 478f.) zu 360 Tagen u. 5 Epagomenen gerechnet, also die Gesammtzeit auf 375 Tage angesetzt sei (*Del.*[4]), weil 375 keine Periode darstellt, so empfiehlt sich die Auskunft (*Ew. Schr.*), dass hier in den 150 Tagen der Rest eines abweichenden Ansatzes steckt, nach welchem die Zunahme der Wasser 150 Tage u. wohl auch die Abnahme 150 Tage (d. h. 2×75) betrug: wenigstens kann man in der Zeitbestimmung der ersten Stufe der Abnahme (vom 17. des 7. bis zum 1. des 10. Monats) noch eine Spur von dieser Berechnungsweise erkennen. Dieser Ansatz von 2×150 Tagen (d. h. 10 Mon.) wird aber zusammenhängen mit einer anderen Monats- u. Jahresberechnung, wie sie vielleicht (s. meine Abh. in MBBAW. 1881 S. 931) bei den Phöniken üblich war. Nach ihr müsste, wenn die Fluth zu 300 Tagen angenommen war, das letzte Datum (8, 14) der 17. T. des 12. M., wenn aber zu 365 T., der 17. T. des 2. M. sein. Statt dessen erscheinen in 8, 13f. Daten, die nur aus der Rechnung des Mondjahrs erklärbar sind, aber gleichwohl die Dauer der Fluth auf ein Sonnenjahr (s. 5, 23) normiren. Schwerlich stammt dieser Text vom Vrf. selbst; wahrscheinlich haben erst jüngere Bearbeiter corrigirend eingegriffen (wie in den Zahlen Cp. 5). Die LXX ihrerseits, vom ägypt. Jahr von 365 Tagen ausgehend, haben 7, 11. 8, 4 geradezu den 27. T. (statt des 17.) gesetzt. — Dass der 2. Monat, in welchem die Fluth anhebt, der 2. Frühlingsmonat oder Ijjâr (*R. Josua* bei Raš., *Barhebr.* chron. syr. p. 7, *Merc.*, *Tuch*, *Lepsius* Chron. der Äg. I. 226f.; *Kosters* ThT. XIX. 337f.) sein soll, kann daraus, dass in der babyl. Fluthsage bei Alexander Polyh. der 15. des Mon. Daesius (Sivan) genannt ist, um so weniger erwiesen werden, als dieses Datum für die in der 2. Hälfte des März beginnenden u. gegen Ende des Mai am höchsten steigenden Anschwellungen des Eufrat u. Tigris (*Ritter* EK. X. 1023f. XI. 1019) ohne Bedeutung, u. vielleicht irrthümlich (*Len.* Or.[2] I. 413f.) ist. Vielmehr ist ohne Zweifel der 2. Herbstmonat (Marchešvan) zu verstehen (*Jos.* ant. 1, 3, 3; *Tg.Jon.*, *Raš. Qi.*, *JDMich.* comm. S. 39f., *Ros. Win. Bmg. Kn. Ew. Del.*), theils weil A den Beginn des Jahres mit dem Frühling erst von Mose an datirt (Ex. 12, 2), theils weil gerade Marchešvan in Palästina der eigentliche Beginner der Regenzeit war.

Digitized by Google

Warum gerade der 17., und nicht der 15., der Vollmondstag (wie in der bab. Sage), oder der 16., der Tag nach dem Vollmond, bestimmt ist, ist zur Zeit noch unermittelt: dass am 17. Tag *μάλιστα γένεται πληρουμένη κατάδηλος ἡ πανσέληνος* (*Kn.* nach Plut. d. Isid. 42), erklärt die Sache nicht, u. die Vermuthung (*BWBacon* in Hebr. VIII. 85), dass 1 M. 17 T. des A den 40+7 Tagen der Vorbereitungszeit, die einst in C angegeben gewesen seien (?), entsprechen sollen, steht gänzlich in der Luft. — Viel kürzer ist der Verlauf des Ereignisses bei C: hier wird durchaus nach den Zahlen 7 u. 40 gerechnet: nach 7 Tagen Vorbereitung fällt der Platzregen 40 Tage u. Nächte lang, u. in Fristen von 3mal 7 Tagen verschwinden die Wasser wieder. Auch hierin, bezüglich ihrer Dauer, schliesst sich diese Darstellung an die gewöhnlichen Vorgänge der Regenzeit an.

3. Grundlage der Flutherzählung ist ohne Zweifel das dunkle Andenken an eine furchtbare Landesverheerung durch Wasser. Diese Fluth fällt nämlich in den Verlauf der Menschengeschichte herein, hat also mit den geologischen Diluvien nichts zu schaffen. Die lange Diluvialperiode der Geologen, der die Erdoberfläche ihre letzte Gestaltung verdankt, liegt jenseits aller Erinnerung der Menschen; höchstens schliessen konnten schon die Alten aus gefundenen Fossilien (Her. 2, 12; Eratosth. fragm. ed. Seidel p. 28, s. *Tuch*^{2} 116) auf vorangegangene Diluvien. Die Fluth der Bibel konnte bei ihrer kurzen Dauer wesentliche u. allgemeine Umgestaltungen der Erdrinde nicht bewirken u. hat sie auch nicht bewirkt. Nach der bibl. Erzählung wurden die Berge von den Wassern bedeckt u. kamen nach deren Ablauf wieder zum Vorschein (7, 19f. 8, 4f.); die Erde braucht nur abzutrocknen, um ihre alte Gestalt wieder zu haben (8, 14); die Taube bringt ein frisches Ölblatt zurück (8, 11); dass nach der Fluth die ganze Pflanzenwelt wieder da war, wie zuvor, wird als selbstverständlich vorausgesetzt; auch die Beschreibung der Lage des Gottesgartens (2, 11ff.) geht von der Annahme aus, dass die Gestalt der Erdoberfläche nicht wesentlich verändert wurde. — Weiter umfasst die bibl. Fluth auch nicht die gesammte Erde. Zwar soll sie eine allgemeine sein, sofern durch sie alles Lebendige auf der Erde weggetilgt wurde. Aber dass diese Erde des Vrf. ein viel kleinerer Raum war, als was wir die Erde nennen, ergibt sich aus dem engen geograph. Gesichtskreis der alten Hebräer, welcher nur Bruchtheile von Asien, Afrika u. Europa umfasste (Gen. 10). Dasselbe folgt aus den eigenen Angaben des Vrf., wenn man sie schärfer ins Auge fasst. Wenn nach 7, 19f. das Wasser zwar die hohen Berge um 15 Ellen überragte, sofort beim Sinken des Wassers aber der Kasten (bei etwa 15 Ellen Tiefgang) auf einem der Ararațberge sitzen blieb (8, 4), so sind für den Vrf. diese Berge die höchsten, während in Wahrheit es um mehr als 10000 Fuss höhere Berge gibt. Aber selbst dass der Vrf. von der Höhe der Berge Ararat's eine zureichende Vorstellung hatte, lässt sich nicht beweisen. Im Gegentheil, wenn er beschreibt, dass von da an, da der Kasten festsass, $2\frac{1}{2}$ Monate vergiengen, bis die Spitzen der Berge sichtbar wurden (8, 5), aber dann schon nach nicht ganz 5 Monaten die Erde völlig

Digitized by Google

trocken war (8, 14), so ist aus dieser Zahlenproportion deutlich, dass entweder die höchsten Berge nicht sehr hoch gedacht sind, oder aber der Landungsberg in einer alle andern Berge unverhältnissmässig weit überrragenden Höhe vorgestellt ist. Um so weniger ist dann der Schluss (*Kur.Ke.*) gerechtfertigt, dass weil nach den neueren Messungen die höchsten Höhen des Ararat bis zu 17000 Fuss ansteigen, auch die Wasser eine solche Höhe erreicht u. also, weil sie sich ins Gleichgewicht setzen mussten, die gesammte Erde bedeckt haben. Die physikalische Unmöglichkeit, dass eine solche Wassermasse, wie sie zur gleichmässigen Überschwemmung der ganzen Erde, auch ihrer höchsten Berggipfel, erforderlich gewesen wäre, ohne eine Verkehrung der Verhältnisse des Planeten u. eben damit der Lebensbedingungen aller, auch der geretteten, Wesen sich erzeugen konnte, braucht gar nicht einmal ins Feld geführt zu werden. — Führen aber die Angaben des Textes selbst nur auf eine theilweise Erdüberschwemmung u. zwar innerhalb Menschengedenkens, so liegt zunächst kein Grund vor, die Möglichkeit einer solchen zu bezweifeln. Ausserordentliche Überschwemmungen, in Folge von allerlei Ursachen, sind in der Erinnerung der Völker genug verzeichnet. In den ältesten Zeiten, als die Wasserläufe durch Natur oder durch Menschenhand noch weniger geregelt waren, mussten solche Überschwemmungen nur um so gewaltiger u. verheerender sein. „Über Überschwemmungen in Folge der Hebung des Meeresgrundes s. Strab. 1, 3, 5. 10f. Von Fluthereignissen, namentlich in Meerländern, berichten noch Geschichtschreiber, zB. in Syrien u. dem kasischen Grenzland Ägyptens Strab. 16, 2, 26; in den griech. Ländern Thukyd. 3, 89; Diod. Sic. 12, 59. 15, 48; Strab. 8, 7, 2; auf der cimbrischen Halbinsel Posidon. bei Strab. 2, 3, 6. 7, 2, 1, nur dass dieselben nicht so umfangreich waren, wie die der ältesten mythischen Zeit“ (*Kn.*). Viele Beispiele von seismisch-kyklonischen Fluthen in Meerländern aus historischer Zeit hat *Süss* (S. 30ff.) zusammengestellt. Eine derartige gewaltige Fluth im hohen Alterthum muss die gewesen sein, um welche es sich hier handelt. Dass nämlich diese Fluthsage der Hebräer nicht etwa erst in Kenaan sich gebildet hat, noch weniger in Ägypten (wo es ohnedem keine Sintfluthsage gab) von ihnen angenommen worden ist, sondern sonst woher ihnen zukam, geht daraus hervor, dass in derselben Ostarmenien (s. 8, 4) als Landungsort des Kastens u. Ausgangsort der neuen Menschheit erscheint. Da von grossen Strecken, welche der schwimmende Kasten zurückgelegt, im Text keine Andeutung ist, so könnte man jene Gegend als die Heimath der Sage u. den Schauplatz derselben vermuthen. Zur Bestätigung liesse sich anführen, dass auch andere vorderasiatische Völker ihre Fluthsagen hatten u. zum Theil sogar den Ausgangsort der Überlebenden ähnlich bestimmten. Zwar die *Araber* wissen von dieser Fluth nichts, u. dass das *Geez-Volk* sein heimisches Wort für Fluth *aich*, wie die Syrer ihr *ṭaufan*, später, nachdem sie mit der Bibel bekannt geworden waren, besonders von der Sintfluth gebrauchen (*Ew.* JB. VII. 3f.), gibt noch keinen Beweis für alte Bekanntschaft mit dieser; was die *Phöniken* (nach Hieronymus Äg. bei

Digitized by Google

Jos. ant. 1, 3, 6), über die grosse Fluth erzählten, wissen wir nicht; dass sie nicht unbekannt damit waren, wollten *Halévy* (Mél. de Crit. 71; RB. IX. 214) u. *OGruppe* (im Philologus NF. I. 93 ff.) auch aus den griech. Sagen u. Mythen erschliessen. Aber dass bei *syr.* Völkern das Andenken an die Fluth fortlebte, dafür liegen mehrere, wenn auch junge Zeugnisse vor. Nach einer Gestalt der Sage, die Nicolaus Dam. (Joseph. a. a. O.) vor Augen hatte, wurde der Berg Baris in Armenien als derjenige bezeichnet, auf welchen zur Zeit der Fluth viele sich gerettet haben, u. auf dessen höchstem Gipfel einer in einem Kasten (λάρναξ) angelandet sei, von welchem Kasten noch später Holztheile vorhanden gewesen seien. Nach einer Angabe bei Lucian de dea Syr. c. 13 über Hierapolis waren in dem angeblich von Deukalion Sisythes (s. *Buttm.* Myth. 1. 191 f.) gestifteten Heiligthum der Juno im Libanon zu seiner Zeit noch alljährlich Ceremonien über einem Erdspalt, welcher einst die Wasser der grossen Fluth aufgenommen haben soll. Für die Annahme einer in *Phrygien* einheimischen Fluthsage sind die Nachrichten über Nannacus (s. 5, 24) u. über den Berg bei Kelaenae, später Apamea Kibôtos, als Landungsplatz der Arche (Or. Sibyll I. 261 ff. Friedl.; Syncell. p. 22 B), so wie über das pisidische Antiochia als Erbauungsort der Arche (Moses Choren. bei *Saint Martin* Mém. hist. et géogr. sur l'Arménie 1819. II. 349) zu jung, u. ist vielmehr sehr wahrscheinlich, dass in dem von Antiochus I gegründeten Apamea, dessen Beiname *Κιβωτός* nicht vor Strab. 12, 8, 13 (Ptol. 5, 2, 25; Plin. 5 § 106) vorkommt, erst durch die zahlreich dort wohnende Judenschaft eingeführt wurde (*EBabelon* la trad. phryg. du déluge in Revue de l'hist. des relig. 1891 t. XXIII. 174 ff.). Über Fluthsagen der *Armenier* wissen wir nichts: ihre eigenen Schriftsteller sind zu jung u. zu sehr von fremden Einflüssen abhängig; was Jos. ant. 1, 3, 5 beibringt, genügt nicht (s. auch *Nöld.* Untersuch. 154). Am genauesten bekannt ist die *babyl.* Sage, u. diese bietet zugleich die merkwürdigste Ähnlichkeit mit den bibl. Berichten. Man kannte sie längst in der Form, wie sie Berosus nach den Auszügen des Alex. Polyh. (*CMüller* Fragm. hist. Graec. II. 501 f.; Euseb Chron. ed. *Schöne* p. 20 ff.) berichtet. Nach ihr zeigte Kronos durch einen Traum dem 10. babyl. König Xisuthros die für den 15. des Monats Däsius bevorstehende Vertilgung der Menschen durch eine Fluth an, u. gebot ihm, Anfang, Mitte u. Ende aller Dinge in Schriften einzugraben u. in der Sonnenstadt Sispara (Sipara) niederzulegen, dann ein Schiff zu bauen, in das er selbst mit seinen Verwandten u. Freunden, mit Speise u. Trank, u. mit Thieren, geflügelten u. vierfüssigen, eintreten sollte. Er baute das Schiff, 15 Stadien lang, 2 breit, brachte alles zusammen u. bestieg es mit Weib, Kindern u. nächsten Freunden. Die Fluth kam. Beim Abnehmen der Wasser entliess er einige Vögel, die aber, weil sie weder Nahrung noch Ruheort fanden, wieder ins Schiff zurückkehrten. Nach einigen Tagen liess er die Vögel wieder heraus, welche mit Schlamm an den Füssen zurückkamen, aber zum 3. mal ausgesendet kamen sie nicht wieder, woraus er erkannte, dass die Erde zum Vorschein gekommen war. Nachdem er einen Theil des Daches

Digitized by Google

auseinander genommen, sah er, dass sein Schiff an einem Berge gestrandet war. Er stieg mit Weib, Tochter u. Steuermann aus, betete die Erde an, errichtete einen Altar, opferte den Göttern, u. verschwand dann mit den Ausgestiegenen. Da er nicht wiederkam, giengen die andern aus dem Schiff heraus, riefen ihn bei Namen u. suchten ihn, aber er zeigte sich ihnen nicht mehr; wohl aber hörten sie eine Stimme aus der Luft, die ihnen befahl fromm zu leben, denn er dürfe jetzt wegen seiner Frömmigkeit bei den Göttern wohnen, ebenso die 3 mit ihm. Auch wurde ihnen gesagt, der Ort, wo sie seien, sei Armenien; sie sollen nach Babylon gehen, u. die vergrabenen Schriften in Sispara holen. Sie wanderten, nachdem sie den Göttern geopfert, zu Fuss nach Babylon, gruben die Schriften in Sispara aus, gründeten Städte u. Tempel, u. stellten Babylon wieder her. Von dem Schiff aber ist noch ein Theil in den korduäischen Bergen Armeniens; die Leute schaben manchmal kleine Stücke Asfalt davon ab u. gebrauchen sie als Zaubermittel. Bei Abydenus (Euseb. pr. ev. 9, 12) heisst der Held Sisithros, u. geschieht die Aussendung der Vögel am 3. Tag nach dem Aufhören des Regens, u. zum 2. mal wiederum nach 3 Tagen. Man war früher geneigt, diese der biblischen so überraschend ähnliche Erzählung für eine Nachahmung von jener zu halten (doch s. *Lenorm.* Bér. 287ff.). Aber jeder Zweifel an ihrem hohen Alter ist jetzt beseitigt, seit *GSmith* im J. 1872 auf assyr. Thontafeln aus der Bibliothek Asurpanipals das s. g. Izdubar-Gedicht (s. *Tiele* Gesch. I. 536f.; *Mürdt.Del.* 47ff.), das ohne Zweifel viel älter ist, auf 12 Tafeln verzeichnet, u. in diesem, auf Taf. 11, den bab. Fluthbericht entdeckt hat. Er ist seitdem oft herausgegeben u. übersetzt (s. *Bezold* bab. ass. Lit. 171ff.), bes. von *PHaupt* in *Schr.* KAT.^{2} 55ff. (mit Verbesserungen in Beitr. zur semit. Sprachwiss. I. 122ff.) u. *Jensen* Kosmol. 1890 S. 367—446): im einzelnen weichen aber die Übersetzer noch sehr stark von einander ab. Der Name des Helden ist Ṣît-napištim (der Entkommene?); als Beiname erscheint Atra-ḫasîs (der sehr Kluge), was als Ḫasîs-atra gelesen für die Grundform von Xisuthros gehalten wird; seine Stadt ist Šurippak. Die Erreger der Fluth sind die Götter Anu, Bel, Ninib (Adar), Ennugi. Gott Ea zeigt dem Helden (im Traume) die Fluth an u. heisst ihn ein Schiff zur Rettung bauen. Von den schriftlichen Monumenten zu Sispara wird hier nichts gesagt; die Maasse u. innere Einrichtung des Schiffs sind nicht mehr erkennbar; die Jahreszeit ist nicht angegeben; der Held nimmt viele Leute (seine ganze Sippe) u. auch seine Schätze mit ins Schiff; der Steuermann heisst Buzurkurgal (Puzurbel). Der Gesammtname für die Katastrophe ist *abûbu* Sturm (Fluthsturm); hervorgebracht wird sie durch Sturzregen u. rasenden Sturm, der die oceanischen Wasser auftreibt, so furchtbar, dass die Götter selbst sich fürchten; 6 Tage u. Nächte dauerte es so an; am 7. Tag beruhigte sich Sturm u. Wetter; jammernd durchschiffte der Held das Fluthmeer; nach dem Land Niṣir gelangte das Schiff hin; der Berg des Landes Niṣir (östlich vom Tigris, jenseits des untern Zâb, *Schr.* KAT.^{2} 53) hielt es fest; 7 Tage darnach liess er die Taube (?) aus, die wiederkam, weil sie keinen Aufenthaltsort fand;

Digitized by Google

dann die Schwalbe, die auch wiederkam, endlich den Raben, der nicht wiederkam. Nach dem Aussteigen u. den Opfern an die Götter zürnt Bel über die Rettung der Menschen, wird aber von Êa besänftigt, lässt sich bewegen, künftig die Menschen, die sich vergehen, mit andern Strafmitteln, als mit einer Fluth zu strafen, u. nimmt den Helden mit seinem Weibe weg in die Ferne, an die Mündung der Ströme. — Zu bemerken ist zunächst, dass dieser kald. Bericht sich mit dem des C (Siebenzahl, Regen, Decke des Schiffs, *ausgesandte Vögel*, Opfer) noch mehr berührt, als mit dem des A (Beschreibung des Schiffs nach Maassen, Asfalt). Zugleich ergibt sich aus den Abweichungen, des Berosus von dem keilschriftl. Bericht, dass auch bei den Babyloniern (u. Assyrern) verschiedene Variationen der Sage im Umlauf waren, ohne Zweifel auch noch andere, als diese zwei. Dass die berosische Form die jüngere sei (*Kost.* 335ff.), folgt daraus, dass Berosus später schrieb, noch nicht mit Sicherheit; es kommt auf die Quelle an, die er benutzt, u. über diese wissen wir nichts. Weiter aber erheben sich nun im Angesicht dieser bab. Flutherzählung zwei besondere Fragen. Zuerst: ist vielleicht Babylonien die urspr. Heimath der asiatischen Fluthsage? Der Geologe *ESüss* (S. 10ff. 49ff.) suchte aus dem keilschriftl. Berichte zu beweisen, dass darin deutlich eine durch ein gewaltiges Erdbeben im pers. Golf veranlasste kyklonische Überfluthung des unteren Eufratgebietes vom Meere her beschrieben sei, u. alle die Fluthsagen anderer Völker nur Nachklänge dieser niedermesopotamischen Überschwemmung seien. Freilich ist die Übersetzung gerade der Stellen des Keilschrifttextes, auf die er sich speciell beruft, nicht sicher (s. *Jens.* 368); auch könnte man den Landungspunkt Niṣir, der weit genug vom erythräischen Meer entfernt ist, so wie den 11. Monat (in welchen wahrscheinlich im Epos die Sache verlegt ist) d. h. den Monat der beginnenden Hochwasser des Eufrat-Tigris, für eine binnenländische Überschwemmung als Grundlage dieser Fluthsage geltend machen. Aber trotz alledem mögen die vielen concreten Züge der dichterischen Schilderung des bab. Epos dafür sprechen, dass Niederbabylonien die urspr. Heimath der Fluthsage ist u. die Erfahrung kyklonischer Überschwemmung ihr zu Grund liegt. Die andere Frage ist, ob die bibl. Berichte erst auf Grund dieser specifisch-babyl. Darstellungen der Sache gearbeitet sind. Manche bejahen sie jetzt, in Anbetracht der überraschenden Ähnlichkeiten zwischen beiden (die freilich zum Theil sich aus der Sache von selbst ergeben). Aber wenigstens in der Form, dass die Juden erst in oder nach dem bab. Exil die Erzählung angenommen u. niedergeschrieben haben (*Goldz.* Myth. 382ff., *Del.* Par. 94. 157f. *Haupt* Sintfl. Ber. 20), ist diese Meinung unhaltbar, da die bibl. Berichte stylistisch vom übrigen Buch des C u. A nicht zu trennen sind, u. da es sachlich undenkbar ist, dass die Juden von ihren Feinden, den Babyloniern, eine ihnen ursprünglich wildfremde, vom albernsten Polytheismus durchtränkte Localsage sich angeeignet hätten. Eher liesse sich denken, dass etwa um 800 v. Ch. oder im 8. Jahrh. (*Schr.* KAT.^{2} 53f., *Bud.* 515f.) oder in der 2. Hälfte des 7. Jahrh. (*Kuen.* XVIII. 168; *Kost.* XIX. 325ff.) die Erzählung aus Bab. zu den Isr.

Digitized by Google

gekommen sei, sei es durch directen Verkehr mit den Assyrern oder Babyloniern, sei es vermittelt durch Handelsvölker wie Phöniken. Nur darf man nicht behaupten, dass aus dem Stillschweigen des angeblichen J[1] (s. S. 89. 117) über die Fluth oder aus dem Umstand, dass erst Ez. 14, 14. 20. Jes. 54, 9 den Noaḥ erwähnen, jene Annahme mit Nothwendigkeit folge. Ohnedem weiss man jetzt, dass schon im 2. Jahrtausend v. Ch. Kenaan den Einflüssen der bab. Cultur nicht mehr verschlossen war. Aber selbst wenn die keilschriftl. Gestalt der Fluthsage zu den Isr. erst in ihrer Königszeit herüberdrang (was ja an sich möglich ist), so hatten sie doch keinerlei Grund, sie sich anzueignen, wenn nicht vorher schon dunkle Kunde von einer Vernichtungsfluth über die Menschen unter ihnen lebte. Soll auch zu den übrigen Völkern die Fluthsage erst so spät sich von Bab. aus verbreitet haben? Ausserdem sind neben den Ähnlichkeiten doch auch grosse Verschiedenheiten u. eine eigenthümlich israel. Färbung nicht zu verkennen, welche nicht annehmen lassen, dass sie s. z. s. frischweg aus bab. Munde heraus zu Schrift gebracht wurde (s. auch meine Bemerkungen im SBAW. 1882 S. 436f.). Nicht einmal die Episode von den Vögeln 8, 6—12 (s. d.) erweist sich, literarisch, als ein jüngerer Zusatz. Vollends der Versuch von *Kost.* (335ff.), zu erweisen, dass A sich an die jüngere (!) Form der bab. Sage bei Berosus anschliesse, also selbst viel jünger sei als C, der sich an die keilschriftl. Form halte, erscheint als misslungen, da als einziger, dem A eigenthümlicher (denn Noaḥ ist der 10. Urvater auch bei C) Berührungspunkt mit Berosus nur die Landung in Armenien richtig ist, u. selbst dieser schwindet, wenn Niṣir schon zu den korduäischen Bergen (*Schr.* KAT.[2] 53) gehörte. Vielmehr aber beweist die Namensform Araraṭ (s. zu 8, 4), dass die Angabe nicht von den Babyloniern entlehnt ist. Um sicher urtheilen zu können, müssten wir auch die Gestalt der syrischen u. kleinasiatischen Fluthsagen genauer kennen. Die Möglichkeit, dass die Fluthsage schon sehr frühe (immerhin von Babylonien aus) zu andern vorderasiatischen Völkern drang, u. dass der keilschriftl. Bericht nur eine specifisch-babyl. Ausstattung derselben war, von der dann in geschichtl. Zeit wieder Kunde zu den Isr. herüberkam, bleibt immer noch bestehn.

4. Ob auch sonst sich Erinnerungen an die bibl. Fluthsage erhalten haben, ist fraglich. Für eine Fluthsage der *Perser* haben manche (*Windischm.* Ursagen 4ff.; ZDMG. XXV. 63; *Len.* Org.[2] I. 430. II. 270) den Vara, worin sich Jima gegen die Überfluthung zurückzieht (Vend. II, 46ff.), geltend gemacht, doch kann dieser höchstens als ein entfernter Nachklang davon angesehen werden (*Spiegel* Er. AK. I. 478ff.). Auch die *Ägypter* haben keine: was bei Plat. Tim. p. 22; Diod. Sic. 1, 10; Orig. c. Cels. 1, 20; Euseb. chron. arm. II. p. 85 steht, beruht blos auf Theorien der späteren Philosophen u. Chronographen, nicht auf einheimischen Volkserinnerungen; die Vernichtung der alten Sünder durch die Götter geschieht dort auf ganz andere Weise (*Naville* in SBAT. VIII. P. 3; *Len.* Or.[2] I. 448ff.). Die Erzählungen der *Chinesen* von einer grossen Fluth, welche man früher hieher zog (*Jones* Abh. II. 187ff.; *Klaproth* Asia polygl. 32f.;

Digitized by Google

Gützlaff Gesch. d. chines. Reichs, von Neumann 26f.; *Kn. Del.*[4] u. a.), betreffen vielmehr eine Überschwemmung des untern Hoangh-ho unter Kaiser Jao zwischen 2357 u. 2285 v. Chr. (*EBiot* im Journ. As. 1843; *Pauthier* JA. 1868. I, 313; *Len.* Or.[2] I. 383ff.; s. jetzt auch *T.deLacouperie* in BOR. IV. 1890). Eher vergleichen liessen sich die Fluthsagen der Griechen u. Inder, aber das Gewicht, das man früher auf sie gelegt hat, mindert sich sehr stark dadurch, dass sie erst in jüngeren Schriften dieser Völker nachweisbar sind. Bei den *Griechen*, die mit Kleinasien immer eine Verbindung hatten, werden nam. die Fluth des Ogyges, u. die des Deukalion berichtet. Homer u. Hesiod erwähnen beide noch nicht. Über die Ogyges-Fluth ist überhaupt wenig gemeldet u. erst aus später Zeit (*Buttm.* Myth. I. 205ff.; *Welker* griech. Götterl. I. 775ff.); sie soll Attica betroffen haben u. viele Menschen sollen darin umgekommen sein (Euseb. pr. ev. 10, 10, 4ff.); von einem Fahrzeug des Ogyges u. der furchtbaren Höhe u. Verbreitung derselben ist erst bei Nonnus Dionys. III p. 96 die Rede. Bei Deukalion erwähnt noch Herod. 1, 56 keine Fluth; Pindar od. Ol. 9, 37ff. spricht vom Weichen der Wasser, vom Herabkommen des Deukalion u. der Pyrrha vom Parnassus, u. von der Erzeugung des Steingeschlechts; erst bei Apollodor bibl. 1, 7 erscheint die Sage in ausgebildeter Gestalt: zur Vernichtung des ehernen Geschlechtes liess Zeus heftig regnen, so dass der grössere Theil von Hellas überfluthet wurde u. die meisten Menschen umkamen, mit Ausnahme weniger, welche sich auf die Berge retteten; Deukalion aber, der auf den Rath seines Vaters Prometheus sich einen Kasten gemacht u. mit seinem Weibe Pyrrha, ausgerüstet mit den nothwendigen Lebensmitteln, hineingegangen war, landete nach 9tägiger Fahrt auf dem Parnass, wurde so gerettet, opferte dem Zeus Phyxios, u. erschuf durch Steine, die er u. sein Weib auf des Gottes Geheiss hinter sich warfen, ein neues Geschlecht von Männern u. Weibern (vgl. Ovid. met. 1, 240ff., Lucian Tim. 3; auch Plut. sollert. anim. § 13 über eine Taube, die Deukalion habe ausfliegen lassen, um zu erkunden, ob stürmisches oder helles Wetter bevorstehe). Bei Lucian de Dea Syr. c. 12f. sodann ist bereits die einheimische syrische Sage mit der hellenischen zusammengemischt (vgl. dazu die attischen Hydrophorien im M. Anthesterion bei *Hermann* Gottesd. Altth. d. Griech.[2] § 58). Immerhin ist also möglich, dass die Griechen noch dunkle Erinnerungen an die grosse asiat. Fluth hatten, die sie aber hellenisch zurechtmachten; es ist aber auch möglich, dass einheimische Erinnerungen an lokale Überschwemmungen allmählig umgedichtet u. schliesslich mit Zügen der schon bekannter gewordenen asiat. Sage bereichert wurden. Auch bei den *Indern* ist eine Fluthsage in verschiedenen Gestalten nachzuweisen. Die bekannteste ist die im Mahâbhârata vorgetragene (*Bopp* diluvium 1829): Brahma erscheint dem Manu in Gestalt eines Fisches am Ufer des Flusses Wiriṇî, u. wird auf sein Verlangen von Manu in den Ganges u., weil er sich immer mehr vergrössert, von da in den Ocean gebracht; Brahma verkündigt ihm nun die bevorstehende Fluth, beauftragt ihn, ein geräumiges Schiff zu bauen u. in dasselbe alle Arten

Digitized by Google

von Samen mit den 7 Ṛischi's aufzunehmen; die Fluth beginnt u. bedeckt die ganze Erde; Brahma selbst in Gestalt eines gehörnten Fisches zieht das Schiff viele Jahre hindurch u. bringt es endlich zum höchsten Gipfel des Himavân; dort wird das Schiff angebunden, weshalb der Gipfel „Schiffsanbindung" heisst; nach der Fluth erschafft Manu auf übernatürliche Weise das neue Menschengeschlecht. Älter u. einfacher ist die Erzählung im Çatapatha Brâhmaṇa (*Weber* Ind. Stud. I. 161ff.; Ind. Streifen I. 9ff. II. 23ff.): von den 7 Ṛischi's ist da keine Rede, auch nicht von den vielen Jahren; der Berg heisst nur ein nördlicher Berg, u. die Fortpflanzung des Geschlechts geschieht durch Manu kraft der auf seine Opfer u. Busse hin ihm geschenkten Ilâ. Jüngere Wendungen finden sich im Bhâgavata Purâṇa 8, 24 (Bd. 2 pg. 191 der Übers. bei *Burnouf*), u. andern mittelalterl. Schriften. Dass die ganze Sage erst aus Babylonien zu den Indern gekommen sei, hat schon Burnouf vermuthet, unter anderem auch weil der Fisch an den bab. Oannes erinnere (ebenso *FNève* la tradition Indienne du déluge, Par. 1851; *Len.* Or.[2] I. 424. 429), ist aber von anderer Seite bestritten (*RRoth* Münchn. Gel. Anz. 1849. St. 26f. 1850 St. 72; *Ew.* G.[3] I. 387; *MMüller* Essays I. 141). Jedenfalls kann die Sage erst, als die Inder schon zum Meere vorgedrungen waren, ihre nähere Ausbildung gewonnen haben, u. selbst wenn sie alt u. einheimisch wäre, so beträfen die Berührungspunkte mit der vorderasiat. Sage nur den allgemeinen Satz von einer dem jetzigen Menschengeschlecht vorangegangenen grossen Fluth. — Entschieden keinerlei Zeugniss für die Noaḥ-Fluth ist aus den Fluthsagen zu entnehmen, welche bei den jüngeren Völkern aller Welttheile vorkommen (*Kanne* bibl. Unters. I. 48f.; *Pustkuchen* Urgesch. I. 287ff.; *Rosenm.* ANM. I. 33ff.; *Len.* Or.[2] I. 454ff.; *BAndree*, die Flutsagen ethnographisch, 1891). Schon die Nachrichten darüber sind sehr jung, u. zum Theil, wie die über die Mexikaner, Peruaner, Cubaner, nicht durchaus verbürgt. Und dann können dergleichen Sagen entweder durch eigene Erfahrungen grosser Überschwemmungen spontan erzeugt, oder durch Wanderungen u. Verkehr im Laufe der 2 letzten Jahrtausende verbreitet worden sein. Noch weniger lässt sich daraus die Behauptung, dass die Noachische Fluth über die gesammte Erde sich erstreckt habe (zB. *Zöckler* in JBDTh. XV. 333ff.), begründen, da zur Zeit derselben diese vielerlei Völker schwerlich schon in ihren späteren Wohnsitzen gewesen sind, sie also auch nichts darüber aussagen können, ob die Fluth diese Länder berührt hat.

Vgl. zur Sintfluthgeschichte *Eichhorn* Repert. V. 185—216; *Buttmann* Mythologus I. 180—214; *Winer* RW.[3] II. 161ff. *Ewald* JB. VII. 1—28; *Diestel* (in der Sammlung gemeinverst. wiss. Vorträge Ser. VI. H. 137) die Sintflut u. die Flutsagen des Alterth. 1871; *Nöldeke* Untersuch. z. Kritik 1869 S. 145ff.; *ESüss* die Sintfluth, eine geologische Studie, Prag u. Leipz. 1883; „zur Berechnung derselben (aus früherer Zeit) *Silberschlag* Geogenie II. 128ff.; *Kanne* bibl. Unters. I. 28ff. — Der Ausdruck *sinvluot, sindvluot, sinfluot, sindflut, sintflut*, welcher *grosse Fluth* bedeutet, hat sich zu *Sündfluth* verderbt u. in dieser Form in die Luthersche Übers. verpflanzt,

Digitized by Google

doch erst in der Zeit nach Luther selbst, welcher *Sindflut*, *Sintflut* schreibt, s. *Pischon* in den Stud. u. Krit. 1834 S. 613ff." (*Kn.*).

Cap. 6, 9—22. Noaḥ's Stellung in seiner Zeit, die Veranlassung der Fluth, Gottes Plan dabei u. Weisung an Noaḥ, den Kasten zu bauen, nach A. — V. 9. תּוֹלְדֹת] 2, 4. הוֹלִיד] wie gewöhnlich bei A (9, 12. 17, 12 ō.); C schreibt (7. 1) הוֹר im Sing.; Änderung in בְּדֹרָתָיו (*Halévy* 605) ist nicht angezeigt. V.^{a} (*Kays.* 8) oder איש bis בדרתיו (*Kost.* XIX. 322) von C abzuleiten, geht wegen הוֹלִיד, אלה תילדה u. תמים (17, 1) nicht an. Noaḥ (5, 32) war *unter seinen* Geschlechtern, näml. die er schon erlebt hat, also *Zeitgenossen ein gerechter* (dem Willen Gottes angemessener) *und* nicht blos ungetheilt an Gott hingegebener, sondern *vollkommener* tadelloser *Mann*; der ohne וְ angereihte Satz *mit Gott wandelte er* (5, 22) ist nur ein anderer Ausdruck dafür, u. sagt das Höchste aus, was überhaupt von Menschen ausgesagt werden kann. Auf seinem wirklich göttl. Leben beruht dann seine Verschonung u. Erwählung zum Stammvater der neuen Menschheit, s. dagegen V. 8. — V. 10. Seine Söhne, die als solche an seiner bevorzugten Stellung Theil nehmen. Ihre Nennung war 5, 32 zum Zweck einer Zeitbestimmung vorausgenommen. — V. 11f. Damaliger Zustand der Menschheit. Der Gottesfriede des 1. Weltalters war gewichen, u. das Schlussergebniss dieses Alters eine allseitige gründl. Entartung (vgl. V. 5—7 bei C). Wie u. wodurch sie eintrat, ist hier bei A nicht näher angegeben; ob von R etwas ausgeworfen? V. 11. Die sündl. Entwicklung: die Erde wurde verderbt *vor Gott* d. i. für das Auge u. nach dem Urtheil Gottes, u. wurde voll von *Gewaltthat*, Grausamkeit (vgl. 4, 23ff.). — V. 12. Ergebniss dieser Entwicklung. וַיַּרְא ה'] mit Rückbeziehung auf 1, 31 (*Del.*). *denn alles Fleisch hatte seinen Weg*, die ihm vorgezeichnete Lebens- u. Handlungsweise *verderbt*, war also ausgeartet, nicht die Menschen allein (*Tuch*, *Ke.*), sondern nach der stehenden Bedeutung von כָּל־בָּשָׂר bei A (V. 13. 7, 15f. 9, 11. 15), auch die Thiere hatten sich gegenseitig befeinden, verfolgen, morden gelernt, gegen 1, 28—30. (Ähnliche Schilderungen vom Verlust des goldenen Zeitalters bei Porph. de abst. 4, 2 u. Verg. geo. 2, 536ff.; ausführl. Beschreibungen der Verderbniss vor der deukalion. Fluth bei Apollod. 3, 8, 2; Ovid. met. 1, 125ff., Lucian dea Syr. c. 12. *Kn.*). — V. 13ff. Die Entschliessung Gottes u. die Weisung an Noaḥ. קֵץ] nicht s. v. a. קֵץ רָצַח oder קֵץ עָוֹן (Ez. 21, 30), das Äusserste der Verderbniss (*Ke.*^{2}), sondern das Ende d. h. der Untergang. בָּא לְפָנַי] nicht (wie בָּא אֵלַי 18, 21. Ex. 3, 9): ist mir zu Kunde gekommen (*Ke.*^{3}), sondern: „ist mir vor die Seele getreten, in den Sinn gekommen (vgl. Ij. 10, 13. 23, 14), von mir beschlossen" (*Kn.*), oder besser: ist herbeigekommen (Ez. 7, 6) vor mir (V. 11) d. h. nach meinem Urtheil u. Beschluss. מִפְּנֵיהֶם] *vor ihnen* d. h. von ihnen veranlasst (Ex. 8, 20), *durch sie*. אֶת־הָאָרֶץ] *mit der Erde* (LXX, *Onk. Vulg.*), „die Geschöpfe zugleich mit der Erde, welche von ihnen so übel verwandelt worden ist u. einer Erneuerung bedarf; es ist an die Erdoberfläche zB. Pflanzenwelt, Ortschaften, Bauwerke zu denken" (*Kn.*). Statt את gibt *Peš.* עַל, *Vers. Sam.* u. *Saad.* מִן; *Olsh.* ver-

Digitized by Google

muthet מֵעַל. Hinter מַשְׁחִיתָם aus V. 7 מאדם—השמים u. dann noch כִּי (הֵם) מַשְׁחִיתָם einzufügen (*Bud.* 253f.) ist willkührlich u. nach 9, 11 unnöthig (*Ri.* in StKr. 1885 S. 775). — V. 14. Noaḥ soll sich einen Kasten machen: den Kasten beschreibt Vrf. mit ähnl. Umständlichkeit, wie Ex. 25ff. die Stiftshütte; nicht nach der bab. Vorlage; sondern von der Grösse dieses Kastens einen Begriff zu geben, war sowohl für den Bab. als den Hbr. eine aus der Sache selbst sich ergebende Forderung. תֵּבָה] *Kasten* nur Gen. 6—9 bei Noaḥ, u. Ex. 2, 3. 5 bei Mose, galt bisher als ein ägypt. Wort (*Ges.* th.). Jetzt will man (*Halévy* 615 u. im JA. VIII, 12 p. 516f.; *Jensen* in ZA. IV. 273) es für ein Lehnwort aus dem Ass. Bab. halten. „Die LXX geben es bei Noah *κιβωτός*, bei Mose *θίβις* oder *θίβη*, die *Vulg.* arca, (daher die *Arche Noä* bei Luther im NT. zB. Matth. 24, 38. 1 Ptr. 3, 20. Hbr. 11, 7", *Kn.*). Der Ausdruck Schiff (im Keilschriftbericht *ilippu* d. i. ܐܠܦܐ, bei Berosus *σκάφος, πλοῖον, ναῦς*), ist wohl absichtlich vermieden; auch Nicol. Dam. u. Lucian haben *λάρναξ*. גֹּפֶר] nur hier; LXX geben (*ξύλα*) *τετράγωνα*, *Vulg.* (ligna) laevigata, *Hieron.* quäst. *bituminata*, *Trg.* cedrus, *Peš.* juniperus; man wird vorest am besten *Harz* (*Ges.* th. 300) oder *harziges Nadelholz* (zB. cupressus, *Boch.*, *Cels.*) deuten. Dass das Wort גֹּפֶר „erst aus גָּפְרִית *Schwefel* erschlossen" (*Lag.* Semit. I. 64), oder, wie er es später wendet, aus urspr. גָּפְרִית verdorben sei (Symm. II. 93f.; Bild. der Nom. 217ff.), u. dass גָּפְרִית als aus baktrischem *vohûkereti* entstanden, urspr., wie dieses, *Kienenholz* bedeutet habe, ist beides unannehmbar, denn גפרית kommt im AT. oft genug vor u. bedeutet eben immer nur *Schwefel*. Ob die Keilinschriften über גֹּפֶר noch Aufklärung bringen werden, bleibt abzuwarten; mit ass. bab. *gipāru* (*Halévy* 615) hat es nichts zu thun, wenn dieses (*Jens.* 325) *Rohrstand* bedeutet. *zu* Nestern d. i. *Zellen wirst du den Kasten machen*] d. h. so dass er aus Zellen besteht (*Ew.* 284[a]), urspr. vielleicht קִנִּים קִנִּים (*Lag.* Onom.[1] II. 95; *Olsh.; Siegfried* in ZWTh. XXVI. 238 nach Philo quaest. in Gen. II, 3; *Bud.* 255). כֹּפֶר] ebenfalls nur hier, ist *Erdpech*, *Asfalt* (LXX *Vulg.*), wie im Syr., u. im babyl. Fluthbericht (*Jens.* 375; *Schr.* KAT.[2] 48). Das Wort ist (da die Hebr. sonst חֵמָר dafür sagen) offenbar mit der Sage aus der Fremde aufgenommen; ob erst in Babylonien? ist nicht auszumachen. Zur Sache s. Ex. 2, 3; über den Artikel *Ges.* 126, 3 A.[b] כָּפַר] *verpichen, mit* כֹּפֶר *beschmieren*, denominirt von כֹּפֶר (vgl. 11, 3). — V. 15. *dies ist es, was du ihn machen wirst*] das sind die Maasse u. Bestimmungen, nach welchen du ihn bauen wirst. Die Elle, ohne weiteren Beisatz, soll wohl die gemeine hbr. Elle von 6 Handbreiten sein (*Ri.* HWB. 374). Die Schriften der älteren Erklärer über die Maasse u. Bauart des Kastens s. bei *Win.*[3] II. 165. Über die Schiffe oder Kästen, genannt Archen Noä, welche zwischen den Jahren 1609 u. 1621 nach dem Vorgang eines Mennoniten Peter Jansen die Holländer nach den Angaben des Textes in verjüngtem Maasstab bauten, u. welche sich wenigstens trag- u. schwimmfähig erwiesen, s. *Michaelis* Or. u. Ex. Bibl. XVIII. 28f. Orig., August. u. a. dachten sich, dass Noaḥ zur Herstellung des Baues 100 Jahre nöthig hatte. — V. 16. צֹהַר im

Digitized by Google

Sing. nur hier, nicht nach ظَهْر *Rücken* als Dach (*Schult. Dath. Ilg. Ros. Ew.; PHaupt* bei *Schr.* KAT^2 69; *Bud.* 274; *Hal.* 606) oder untere Rundung, Bauch (*Mich.*), sondern nach der hbr. Bedeutung der W. als *Helle, Licht- u. Luftöffnung* (alle Verss. ausser LXX, u. die meisten Neueren) zu erklären, denn dass der Kasten oben bedeckt sein musste (vgl. 8, 13), verstand sich von selbst, dagegen war eine wichtige Frage, woher Licht u. Luft kommen sollte. *u. bis zu einer Elle sollst du es vollenden von oben her*] das Suff. bezüglich auf צֹהַר; fem. nach *Ew.* 174^{bd} (vgl. חַלּוֹן Ez. 41, 26). Nicht: ein (einziges) Lichtloch nach Verhältniss einer Elle, eine Elle (im Quadrat) gross (*Tuch*), aber auch schwerlich: bis zu einer Elle von oben, d. h. der Decke des Kastens an, so dass zwischen der Decke u. dem צֹהַר eine Elle Zwischenraum wäre (*Kn. Ke. Del.*^{4} *Schr.*), sollst du es, das eine Lichtloch, unbestimmt wie gross? fertig machen, denn in diesem Fall war מְלְמַעְלָה hinter אַמָּה zu stellen, auch konnte ein einziges Fenster, auf einer Seite angebracht, für seinen Zweck in keiner Weise genügen, u. aus 8, 6 (von einem andern Ref.) folgt nichts für צֹהַר hier. Nichts hindert, die Lichtöffnung, eine Elle gross oder hoch, sich oben unter der Decke durch die 4 Seiten durchlaufend zu denken, natürlich unterbrochen durch die die Decke tragenden Balken oder Pfosten, wodurch so zu sagen eine fortlaufende Reihe von צֹהַר (*Peš. Ges.*) entstand; auch כָּלָה vollenden oder durchaus herstellen, passt dazu (so jetzt auch *Del.*^{5}). Sich den צֹהַר oben in der Decke, durch die ganze Länge derselben durchlaufend zu denken (*Bmg.*), geht nicht an, weil von einer Bedachung des צֹהַר, welche dann wegen des Regens nothwendig gewesen wäre, nichts gesagt ist. Der Vorschlag (*Wl.* I. 335; *Bud.* 256), die Worte ואל אמה תכלנה genau *nach der Elle sollst du ihn* (den Kasten) *vollenden*, ans Ende des V. zu setzen, empfiehlt sich nicht, weil dann האמה zu schreiben war, u. weil ein Zweck dieses Befehls nicht einzusehen ist. — Die Thüre soll in der Seite des Kastens angebracht sein; unklar, ob Längen- oder Breitseite. *zu unteren, zweiten u. dritten wirst du ihn machen*] ihn so einrichten, dass er in untere, mittlere u. obere קִנִּים zerfällt, also dreistockig (*Kn.*). — V. 17. וְאָנִי] im Gegensatz gegen das, was Noaḥ thun soll (9, 9). הַמַּבּוּל] von der W. יָבַל, *die strömende Fluth;* Ableitungen von ass. *nabâlu* zerstören (*Fd. Del.* Par. 156, Prol. 123 ff.; *Del.*^{5}, *Hal.*) oder ass. *abûbu* (*PHaupt* bei *Schr.* KAT^2 66) sind nicht wahrscheinlich; denn dass *abûbu* Fluth bedeute, bestätigt sich nicht (*Jens.* 387 f.), u. *Zerstörung* wird im keilschr. Bericht die Katastrophe nie genannt, wäre auch ein zu allgemeiner Begriff. Das Wort, Ps. 29, 10 noch für die Gewitterregenfluth gebraucht, war zum n. pr. der Sintfluth geworden, daher mit Artikel, u. wird als ein schon etwas veraltetes Wort hier (u. 7, 6) durch die App. *Wasser über die Erde* vom Vrf. (schwerlich erst von einem Glossator) erklärt (vgl. 1, 2 u. die Umschreibung durch מֵי נֹחַ Jes. 54, 6); C liebt dafür מֵי הַמַּבּוּל 7, 7. 10 (vgl. 9, 11). Auch die Syrer haben das Wort als ܡܰܒܽܘܠܳܐ sich angeeignet. Die Änderung des מַיִם in מָיָם *vom Meere her* (*JDMich., Hensl., Schultz, Süss* 27 f.) ist hier

Digitized by Google

u. 7, 6 unnöthig, u. unzulässig, weil ja auch der Regen besonders stark mitwirkte (*Kn.*). חַיִּים—אֲשֶׁר] 1, 30. בָּאָרֶץ] also nicht, was im Wasser lebt; vgl. 7, 22. — V. 18ff. Aber in dieser allgemeinen Vernichtung hat Gott schon sein Absehen auf das neue Verhältniss mit Noaḥ u. seinen Nachkommen 9, 9ff. In Hoffnung u. Vertrauen darauf soll er in den Kasten treten. *meinen Bund*] den von mir in freier Machtvollkommenheit u. Huld gewährten, übrigens schon mit Beziehung auf 9, 9. Den Bund *aufrichten*, erstehen u. bestehen lassen, herstellen 9, 9. 11. 17, 7. 19. 21. Ex. 6, 4, auch den Bund einem *gewähren* (נָתַן) 9, 12. 17, 2. Num. 25, 12, durchaus bei A (in anderem Sinne steht חֻקִּים בְּ Lev. 26, 9. Dt. 8, 18. 9, 5 vgl. Gen. 26, 3) *Kn.* Den gewöhnlichen Ausdruck בְּרִית ב' hat als zu sinnlich A offenbar absichtlich vermieden. Warum aber (Bund) *aufrichten, stiften* (A; Ez. 16, 60. 62. Ps. 78, 5) eine aus dem aram. صَمَّدَ entlehnte Abwandlung des Grundbegriffs *erstehen machen* u. jünger sein soll (*Wl., Giesbr.* 45f.), als das (bei C, D, 1 Sam. 1, 23. 15, 13. 1 Reg. 2, 4. 6, 12. 8, 20. 12, 15. 2 Reg. 23, 3. Jer. 28, 6. 29, 10. 34, 18. 35, 14. 16. Jes. 44, 26 gebräuchliche) *aufrecht erhalten*, er*füllen* (Worte, Bund) oder auch *bestätigen* (bei A, Num. 30, 14f.), ist um so weniger einzusehen, als auch in der spätesten Sprache (2 Chr. 6, 10. 10, 15. Neḥ. 5, 13. 9, 8. Ps. 119, 38. Dan. 9, 12) u. im Aramäischen die Bedeutung *aufrecht erhalten* immer noch durchherrscht, u. man umgekehrt auch schon in der älteren Sprache שִׂים בְּרִית sagte (2 Sam. 23, 5). Beide Bedeutungen vertragen sich gleichzeitig mit einander, wie die entsprechenden von חָיָה oder חָחֲיָה; Missverständnisse sind nirgends dadurch herbeigeführt (s. auch *Driver* 210f.). — V. 19. חַיִּי] wie Jes. 17, 8 (*Ges.* 35, 2). Übrigens ist *von allem Lebendigen jeglichen Fleisches* nach V. 20. 17 einzuschränken, u. sind die Wasserthiere auszunehmen. Der abweichende Text der LXX bessert nichts. — V. 20. לְמִינֵהוּ] 1, 12. בְּהֵמָה] s. V. 7. Nur éin Paar von jeder Thierart soll eintreten. Man dachte sich, dass die Thiere von selbst (*Raš. IE.*) oder auf Anregung Gottes (*Qi. Pisc.*) zu Noaḥ gekommen sein werden (*Kn.*; s. *Win.*[3] II. 165 Anm. 1). האדמה] kann von R (vgl. 7, 8) stammen, für urspr. הארץ (7, 14. 8, 17); doch s. auch 9, 2 u. 1, 25 gegen 1, 26. — V. 21. לְאָכְלָה] 1, 29f. 9, 3. — V. 22. Noah, glaubend u. gehorchend, führte die Vorbereitungen aus. Die weitläufige Formel וַיַּעַשׂ u. dann כֹּל—כֵּן עָשָׂה ist dem A eigenthümlich, zB. Ex. 39, 32. 42f. 40, 16. Num. 1, 54. 5, 4 u. ö. (*Kn.*); s. dagegen Gen. 7, 5. 9. — — Cap. 7, 1—10. Die Weisung, in den Kasten einzugehen u. Ausführung derselben, nach C; nur V. 6 aus A; einiges V. 3. 7—9 freier von R. — V. 1. וְכָל־בֵּיתְךָ] anders A in 6, 18. 7, 7. 13. 8, 16. 18. *dich habe ich gesehen gerecht vor mir*] gesehen, dass du ein Gerechter bist, u. zwar nicht etwa nach menschlichem, sondern nach göttl. Urtheil (6, 11). *in diesem Geschlecht*] etwas anders ausgedrückt 6, 9. Auch hier ist Noah's Gerechtigkeit Grund seiner Erwählung, ohne dass diese darum aufhörte, Werk der Gnade zu sein 6, 8. Übrigens könnte man im V[b]. die ausgleichende Hand des R vermuthen. — V. 2f. Neu ist hier die Unterscheidung der reinen u. unreinen Thiere (welche A in dieser alten Zeit

Digitized by Google

noch nicht annimmt, s. 9, 3). Diese ist zwar vor- u. aussermosaisch; aber was im besondern zu den reinen, was zu den unreinen zu rechnen sei, darüber variirten die Zeitalter u. Völker; der Vrf. setzt, wenn auch nicht das Speisegesetz Lev. 11. Dt. 14 (denn er vermeidet den Ausdruck טָמֵא, *Del.*[5]), so doch einen Unterschied zwischen opferbaren u. nicht opferbaren Thieren für die Urzeit voraus (vgl. Ähnliches 4, 1. 3 f.). — Noah soll von allem reinen Vieh d. h. von allen Arten desselben (wie 6, 19) *sieben sieben* d. h. nach sonstigem hbr. Sprachgebrauch je 7 Stück von jeder Art (*Calv. Pisc. Gerh. Ges. Ros. Tuch Bmg. Del. Ew. Ke.*) mitnehmen. Indess verräth das beigefügte *ein Männchen u. sein Weibchen*, dass der Vrf. 7 u. 7 Stück, also 7 Paare meint (*Vulg. 1E. Qi. Merc. Cler. Mich. deW. Schr.*). Bei 7 Stück würde er wahrscheinlich nur ein שִׁבְעָה gesetzt haben, wie bei 2 Stück nur ein שְׁנַיִם im 2. Gl. So gefasst passt die Angabe auch besser zum paarweisen Einziehen der Thiere in die Arche V. 9. Von den reinen Thieren soll er mehr mitnehmen, damit er gerettet Dankopfer darbringe (8, 20), u. damit die dem Menschen nützlicheren Geschöpfe sich nach der Fluth rascher vermehren" (*Kn.*). — V. 3. *von den Vögeln*, näml. den reinen Arten derselben, wie der Zusammenhang u. 8, 20 lehren. *Sam.* LXX *Peš.* haben übrigens חֲמִשָּׁה זוּג nach חֲמִשִּׁים, freilich die LXX nach וּנְקֵבָה auch noch *καὶ ἀπὸ πάντων τῶν πετεινῶν τῶν μὴ καθαρῶν δύο δύο ἄρσεν καὶ θῆλυ*, was im mass. Text nur unter Voraussetzung von 6, 20 fehlen kann. Da aber so im V[a]. allerlei, was gesagt sein sollte, vermisst wird, da V[b]. sich leichter an 2[b], als an 3[a] anschliesst, da endlich זכר ונקבה nicht Phrase des C ist, so betrachten einige (*Bud.* 257; *Kuen.* O.[2] 67) nicht blos זכר ונקבה, sondern ganz 3[a] als Einsatz des R, u. verstehen בחמה V. 2 wie Ps. 36, 7. *um Samen am Leben zu erhalten*] u. so die Fortpflanzung der Arten zu sichern; das Pi. ist gemeint wie bei A das Hiph. (6. 19 f.), u. die Phrase also etwas anderen Sinnes als 19, 32. 34. — V. 4 ist nicht (mit *Kn.*) dem A zuzuweisen; das ergibt sich aus der Zahl 7 u. 40 (vgl. V. 10. 12), aus יָמִים, יָקוּם (23), פְּנֵי הָאֲדָמָה. לְיָמִים] *gegenhin* (3, 8), hier wie Ex. 8, 19 auf die Zukunft weisend. Die 7 Tage gebraucht Noah zum Hineinthun der Thiere (u. der Lebensmittel). — V. 5 s. zu 6, 22. — V. 6 stammt, wie die Zeitbestimmung (5, 32. 7, 11) u. מַיִם עַל־הָאָ֫רֶץ (6, 17) ausweist, aus A, u. hatte seine gute Stelle vor V. 11. Zur Construction vgl. *Ges.* 164, 1[a]. הָיָה] hier *werden, geschehen, eintreten*. — V. 7—9 können nicht zu A gehören, weil der Eintritt Noah's u. der andern in den Kasten nach A V. 13—16 erzählt ist, aber auch nicht durchaus zu C, weil mehreres dem C Fremde darin vorkommt. Zu C gehört V. 7 (nur dass ובניו ואשתו ונשי בניו אתו erst von R nach A für urspr. וכל ביתו eingesetzt ist), V. 8 f. aber sind (*Bud.* 258 ff.) von R eingefügt, um den C, bei welchem das Hineingehen der Thiere, als in V. 5 schon enthalten, nicht ausdrücklich gemeldet war, mit A auszugleichen. Auch ist wegen des מפני מי המבול (V. 7) wohl richtig (*Bud.*), dass V. 10 bei C vor V. 7 gestanden hat. Die Sprache in V. 8 f. ist aus A (רמש, זכר ונקבה, אלהים) u. C (טהורה, אדמה) gemischt. מֵי הַמַּבּוּל] s. V. 10, aber auch 9, 11. —

Digitized by Google

V. 8. וְכֹל] ומכל *Sam.* LXX. V. 9 ist die Vollendung des V. 8 angefangenen Satzes. Indem R, trotz der V. 8 zwischen reinen u. unreinen Thieren gemachten Unterscheidung, einfach (mit der Formel des A in V. 15) fortfährt *giengen je zwei hinein*, will er das offenbar im Sinn von *zu zwei* oder *paarweise* verstanden wissen, so dass es sowohl auf die reinen als die unreinen passt. Dass übrigens בָּאוּ V. 9 u. 15f. nicht von einem freiwilligen Kommen der Thiere zu Noaḥ (*Ke.*), sondern vom Eintreten in die Arche zu verstehen ist, ergibt sich auch aus V. 1. 7. 13. אֱלֹהִים] *Sam. Trg. Vulg.*, auch griech. MSS. haben יהוה (vgl. V. 5). — V. 10. *auf die* 7 *Tage* (V. 4) d. h. auf die vorausbestimmte Zeit traf die Fluth wirklich ein, vgl. 2 Sam. 11, 1. 13, 23. Die Satzbildung wie V. 6. — — Cap. 7, 11—8, 14. Der Verlauf der Fluth (ihr Beginn, ihre Zunahme u. Abnahme, ihr Ende) nach A u. C. — V. 11 von A, an V. 6 angeschlossen. *im Jahr von* 600 *Jahren*, im Jahr da 600 Jahre voll wurden d. h. im 600. Jahre *des Lebens Noaḥ's* (*Ew.* 287[k]), ist älteste Sprechweise, u. für das Streben des A nach Deutlichkeit bezeichnend. Über den 2. Monat u. den 17. Tag s. oben S. 130. תְּהוֹם רַבָּה] wie Am. 7, 4. Ps. 36, 7 Jes. 51, 10; nicht das überhimmlische Wasser (*Schu. Bohl.*), das keine Quellen hat, nie תְּהוֹם heisst, u. auf das erst nachher die Rede kommt (*Kn.*), sondern der nach unten gebannte Theil des Urwassers (1, 2), welcher unter der Erde lagert (s. zu 1, 9), u. durch geheimnissvolle Quellen dem Festland u. Meer Wasser zukommen lässt. Indem diese sonst verstopften oder nur mässig fliessenden Quellen barsten, drangen die Urwasser herauf u. schwellten unmässig Meer, Flüsse u. s. w., als käme das Chaos wieder. „Ähnliche Ansichten vom Wasser im Innern der Erde kommen bei den Griechen u. Römern vor (Plat. Phaedr. p. 111f. Steph., Seneca nat. qu. 3, 15f.), von denen manche damit auch die Ebbe u. Fluth erklärten (Plut. plac. phil. 3, 17; Philostr. vit. Apoll. 5, 2; Mela 3, 1)" *Kn.* Aber ebenso die einst nach oben gegangenen Wasser (1, 6f.) stürzten nun massenhaft herunter durch die geöffneten *Fenstergitter* des Himmels (Jes. 24, 18), u. halfen die chaot. Überfluthung der Erde bewirken. Gegen diese alterthümliche Beschreibung sticht stark ab V. 12, wie V. 4 von C, welcher durch 40tägigen Regen die Überschwemmung entstehen lässt. Selbst wenn man den Erguss des *Platzregens* blos als den prosaischen Ausdruck für die Öffnung der Himmelsfenster erklären wollte, so würden doch *die* 40 *Tage* die Ableitung dieses V. von A ausschliessen, sofern nach diesem (7, 24. 8, 2) erst nach 150 Tagen die Fenster des Himmels geschlossen werden. Ohnedem fügt sich V. 13 durch *an eben diesem Tage* (17, 23. 26) nur an V. 11, nicht an 12 an. — V. 13—16[a]. Der Eintritt in den Kasten an dem genannten Tag, nach A (die Parallele zu V. 5. 7—9 bei CR). V. 13. בָּא] *trat ein;* nach dem Harmonisten freilich: war eingetreten (*Ke.*), nicht: kam mit dem Einzug zu Ende (*Del.*[4]), was בָּלָה לָבוֹא wäre. שָׁלֹשֶׁת] *Ges.* 97, 1. אִתּוֹ אֹתָם] LXX. — V. 14. „Über die Thierbezeichnungen s. 1, 25. חַיָּה] steht hier wie V. 21. Lev. 5, 2. 17, 13. 25, 7 von den wild lebenden Säugethieren, die der Vrf. 1, 24f. 30. 9, 2. 10 חַיַּת הָאָרֶץ nennt" (*Kn.*). *alle Vögel*

Digitized by Google

jeglichen Flügels (*Gefieders*)] App. zu צִפּוֹר; עוֹף ist immer der eigentliche (kleinere) Vogel, während עוֹף auch die Insecten umfasst; hienach hebt כל-צ' וג' aus der Masse des עוֹף die eigentl. Vogelarten besonders hervor (Ez. 17, 23. 39, 4, vgl. Dt. 4, 17. Ps. 148, 10). Wohl passend wäre aber hier auch die Fassung *jeglicher* (eig.) *Vogel, jeglicher Flügel* (Insecten). — V. 15. Zu zwei u. zwei traten sie ein (V. 9). — V. 16. Diese zwei waren je ein Männlein u. ein Weiblein. Es ist hier, als ob der Vrf. von der Wichtigkeit des Tages bewegt, sich nicht genug thun könnte in umständlicher Zeichnung des Vorgangs. — Die Bemerkung, *Jahve habe hinter ihm zugeschlossen*, gehört nach dem Gottesnamen u. dem Anthropomorphismus dem C an, stand aber bei ihm wohl vor V. 12 (*KS.*). — V. 17 von C, an V. 12 angeschlossen. Der 40tägige Regen brachte eben die 40tägige Fluth, u. die zunehmenden Wasser hoben den Kasten, dass er hoch über der Erde schwamm. Die Correctur (*Bud.* 263 f.) des ארבעים יום (ארבעמים) in מַיִם, um 17ª dem A zu vindiciren, oder die Beseitigung des ארבעים יום als einer Glosse, zu gleichem Zweck (*KS.*) ist wenigstens nicht nöthig, da R sehr wohl (wie hinter 6, 22 die Aufforderung zum Eintritt in den Kasten, so auch hier) etwas von A zu Gunsten des C weggelassen haben kann. — V. 18—21 tritt wieder A ein. Er malt, wie vorhin den Eintritt in den Kasten, so nun das Wachsthum der Fluth u. das Verhauchen alles Lebens. — V. 18 sagt mit seinen Ausdrücken (גָּבַר wie V. 19f. 24) dasselbe, was V. 17b mit denen des C. — V. 19 schildert das immer weitere Zunehmen der Wasser bis zu dem Grad, dass selbst die hohen d. i. höchsten Berge bedeckt wurden. מְאֹד מְאֹד] wie 17, 2. 6. 20. Ex. 1, 7. Num. 14, 7 bei A, doch auch Gen. 30, 43 (*Kn.*). וַיְכַסּוּ] LXX וַיְּכַסּוּ, ebenso V. 20. — V. 20. Fünfzehn Ellen darüber wurden die Wasser stark, u. so die Berge bedeckt. Diese Angabe kann nur darauf beruhen, dass nach 8, 4 der Kasten sofort beim Sinken der Wasser sich festsetzte u. für denselben, wenn er belastet war, ein Tiefgang von 15 Ellen (der Hälfte seiner Höhe) angenommen wurde. — V. 21. וַיִּגְוַע] 6, 17. כָּל-בָּשָׂר] „umfasst sonst Thiere u. Menschen 6, 12f. 17. 9, 11. 16f., beschränkt sich aber hier, da der Mensch noch besonders genannt wird, auf die Thiere, wie V. 15f. 6, 19. 8, 17. 9, 15. Das בְּ, womit die einzelnen Theile des ganzen angeführt werden, ist besonders dem A eigen, zB. 8, 17. 9, 10. 16. 17, 23. Ex. 12, 19. Num. 31, 11. הַחֹמֶשׁ] vgl. 8, 19. שֶׁרֶץ] *Gewimmel*, hier Bezeichnung der kleineren Landthiere (wie Lev. 5, 2. 11, 20f. 41ff.), also für רֶמֶשׂ (1, 25) gesetzt" (*Kn.*) — V. 22 abschliessend, aus C (מות, נשמת חיים באפיו vgl. 2, 7; חרבה), von R mit רוח nach A (vgl. V. 15. 6, 17), weil dieser vielleicht hier die Formel כל אשר בו רוח חיים hatte (*Bud.* 265), vermehrt. Die Zusammensetzung נִשְׁמַת רוּחַ חַיִּים kommt im AT. nicht weiter vor. Dass sie (wegen 2, 7) sich blos auf die (begeisteten) Menschen beziehen solle, ist nicht wahrscheinlich, da hier am Schluss nur ein Thiere u. Menschen zusammenfassendes Wort am Platz ist, u. auch das folgende: *welche nur immer* (s. 6, 2) *auf dem Trockenen* waren, ganz allgemein gehalten ist. Die lebenden Wesen des Wassers sind von diesem Schicksal ausgeschlossen.

Digitized by Google

חרבה] Ex. 14, 21 (Jos. 3, 17. 4, 18). — V. 23. Das Ergebniss der Fluth nach C (אֲדָמָה, יְקוּם, מָחָה), entsprechend dem V. 4^b, nur dass מאדם—האדמה (wie 6, 7) ein Zusatz des R sein wird; V.^{b} kann von C sein (*Bud.* 267), sofern bei ihm sporadisch auch אֵת vorkommt (18, 32), aber auch von A (vgl. zu ואשר איתו 8, 1. 17), angeschlossen an V. 21. וַיִּמַּח] *u. er* sc. Gott, der in C wohl ausdrücklich genannt war (vgl. 16^b), *vertilgte.* Minder bezeugt ist die Lesart וַיִּמָּחוּ Niph. (*Ew.* 224^c) mit untergeordnetem Acc. (4, 18), unrichtig auch darum, weil nachher וַיִּמָּחוּ folgt. — V. 24 über die Dauer der Zunahme der Fluth nach A (vgl. 17^a nach C). — Cap. 8, 1. Da, nach 150 Tagen u. nachdem alles auf dem Land Lebende ausgehaucht hatte, gedachte Gott an Noah. [ויזכר wie 19, 29. 30, 22. Ex. 2, 24 bei A. Daher liess er einen Wind über die Erde hingehen, dass die Wasser *sich senkten,* zu sinken anfiengen (Num. 17, 20). Man erwartet die Angabe V.^{b} erst hinter V. 2, aber man braucht sie deshalb nicht als Glosse auszuscheiden (*Hupf.* 133), denn im Sinn des Vrf. kann das Aufkommen des Windes u. die Hemmung des Zuflusses (V. 2) als gleichzeitig gedacht, oder aber kann 1^b durch R von hinter 2^a hieher versetzt sein, weil R hinter 2^a dem C mit 2^b u. 3^a das Wort geben wollte. — V. 2. Der Verschluss der Meeresquellen u. Himmelsfenster ist das Correlat zu 7, 11, also von A. Dagegen V.^{b}, rückbezüglich auf 7, 12, stammt aus C; dass bei ihm V. 6^a davor stand (*Wl., Bud.* 267), ist wohl richtig vermuthet (vgl. 7, 4). Wie 2^b, gehört dem C auch 3^a (*Hupf. Schr., Bud.* 268): *u. das Wasser kehrte zurück von der Erde, ein Gehen u. Zurückkehren* d. h. allmählig (*Ges.* 113, 3^b A. 2), vgl. V. 7 u. 12, 9, weil dasselbe von A in V. 3^b u. 5 genügend gesagt ist. Dagegen ist V. 3^b—5 sicher von A; gegen die Meinung, dass in V. 4 ותנח התבה על הרי אררט zu C gehören (*Hupf* 16; *Böhm. Reuss*) s. *Bud.* 269 f. *Vom Ende von* 150 *Tagen ab* nahm das Wasser ab. Trotz dieser Lesart ohne Artikel können das nur die 7, 24 genannten 150 Tage sein, weil schon nach V. 1 f., noch mehr nach V. 4 der Vrf. unmöglich einen Stillstand der Wasser von 150 Tagen angenommen haben kann. Also sofort nach den 150 Tagen der Zunahme trat das Sinken ein, u. liess sich V. 4 schon am 17. des 7. Monats der Kasten nieder *auf den Bergen Araraṭ's* d. h. auf einem derselben, vgl. Jud. 12, 7. Über die Zeitrechnung s. S. 129 f. Über *Araraṭ* u. die ganze Frage nach dem Landungspunkt Noah's s. *Bochart* Phaleg I, 3; *Win.* RW.^{3} I. 81 f.; *Tuch* zur St., *Nöld.* 145 ff.; *Ri.* HWB. 81 f.; *Len.* Or.^{2} II. 2 ff. Araraṭ (s. auch *Lag.* Arm. Stud. § 100) ist im AT. Name eines Landes 2 R. 19, 37 (Jes. 37, 38); Jer. 51, 27 neben Minni u. Aškenaz, an unserer Stelle Name eines Gebirgslandes; Jes. 37, 38 übersetzen es die LXX mit *Ἀρμενία,* einem jüngeren Namen (Vermuthungen darüber von *Halévy* in RB. VIII. 155 u. *Darmesteter* im JA. VIII, 17 p. 140 f.) weiten Begriffs; im Assyr. kommt Urarṭu schon vom 9. Jahrhundert an (*Schr.* in SBAW. 1890 S. 332 ff.) vor, auch für Armenien (*Schr.* KAT.^{2} 52 ff.). Genauer bestimmt Hieron. zu Jes. 37, 38 Araraṭ als die vom Araxes durchflossene fruchtbare Ebene am Fusse des Taurus; bei Moses von Chorene heisst eben dieser Theil Armeniens Ajrarat, mit welchem

Digitized by Google

Namen (*Kiepert* MBAW. 1869 S. 228; Alte Geogr. 75) die *Ἀλαρόδιοι* (Her. 3, 94. 7, 79) zusammenzustellen sind. Da diese ostarmen. Landschaft gewaltige Berge hat, so liegt kein Grund vor, hier etwas anderes zu verstehen. Zwar ist seit dem 1. Jahrh. n. Chr. im Orient unter den Juden (*Trgg.* zu den 3 Bibelstellen) u. Christen (*Peš.* zu Gen. 8, 4; Ephr. Syr. u. a.) gewöhnlich geworden, unter Ararat das Land Qardu d. h. das alte Korduene oder Karduchien am linken Ufer des obern Tigris, bis gegen den Zâb hin, u. unter dem Landungsberg den Berg Ǵûdi, südwestlich vom Vân-See, zu verstehen, welcher darnach auch bei den Muslim dafür gilt. Allein diese Deutung hat im bibl. Sprachgebrauch keine Stütze, u. scheint in Folge der Bekanntschaft mit der babyl. (s. S. 134) oder auch einer in Karduchien gangbaren Sage aufgekommen zu sein. Innerhalb des alten Ararat-Landes hat man nun zwar längst (vielleicht schon Jos. ant. 1, 3, 5) den höchsten der dortigen Berge, den auf der rechten Seite des Araxes majestätisch zu 5150^{m} sich erhebenden, auf seinem Gipfel mit ewigem Schnee bedeckten Massis (Agridagh, Kuhi-Nuch, der grosse Ararat), 12 Stunden südwestlich von der Stadt Eriwan, unter dem Landungsberg zu verstehen sich gewöhnt, aber dass der Vrf. selbst diesen verstanden habe, daran ist nicht zu denken. (S. 131). Ob der Lubar, den BJub. c 7 u. 10, Epiph. u. a. nennen, auf einer Fiction oder auf einer andern Localisirung (*Del.*^{4} 545 vermuthet Elborus, *Rönsch* *Βάρις*) beruhe, steht noch dahin. Jedenfalls ist die Bestimmung in unserer Stelle eine rein geographische, u. ist mit dem Götterberg (S. 48) im Norden nicht zu combiniren (gegen *Spiegel* Êr. AK. I. 481f.). Übrigens lautet אררט im Babyl. *Urašṭu* (*Del.* Ass. Gram. 120), u. ist also der Name aus dem Ass., nicht erst von den Babyloniern zu den Hebr. gekommen (s. auch *Hal.* RB. VIII. 193). — V. 5. *das Wasser aber nahm immer mehr ab*] für sonstiges הָיָה mit Part. zum Ausdruck der Dauer, hier הָיָה mit Inf. abs. (*Ew.* 280^{b}). — V. 6—12 die schöne Zwischenerzählung von den Vögeln, die Noah zur Auskundschaftung des Standes der Wasser gebraucht, dem wilden (Raben) u. dem zahmen häuslichen (Taube), von C, der auch sonst die Einzeichnung solcher besonderen Nebengemälde liebt. Ebenso die babyl. Sage, s. S. 133f. Die Erzählung ist in sich wohl gefügt; V. 7 als Rest eines Berichts des A. (*Del.* Par. 158) anzusehen, ist kein Grund da (zu מעל-הארץ s. 7, 10. 12. 17. 8, 9. 11; zum Inf. abs. 8, 3^{a}); A lässt sich sonst auf solche Details nicht ein (s. auch *Bud.* 271f.). Eher könnte V. 7 ein jüngerer Einschub sein (weil erst V. 8. den Zweck der Sendung angibt). Die ganze Episode aber als Fragment einer dritten Flutherzählung (*Reuss* Gesch.^{1} 256) oder erst von babyl. Juden eingesetzt zu denken, widerräth die sprachl. u. sachl. (האדמה 8, לְעֵת 11; Siebenzahl) Übereinstimmung mit C. — Die alten Völker scheinen „in Ermangelung untrüglicherer Mittel, Vögel auf ihren Schiffahrten mitgenommen zu haben, um sich mit ihrer Hilfe auf dem Meer zurechtzufinden; von den Indern sagt Plin. 6 § 83: siderum in navigando nulla observatio; septentrio non cernitur, sed volucres secum vehunt, emittentes saepius, meatumque earum terram petentium comitantur“ (*Tuch*), s. auch oben S. 137. —

Digitized by Google

V. 6. Die Zeitbestimmung *nach Ablauf* (4, 3. 16, 3. 41, 1 u. ö.) *von* 40 *Tagen* stand wohl ursprünglich bei C vor 2^b (s. d.); durch Umstellung hieher bekam sie den Sinn: 40 Tage nach dem V. 5 oder doch V. 4 genannten Termin. Nach dem Aufhören des Regens öffnete Noah das Fenster. Nach dem jetzigen Text scheint es, dass diese Öffnung sofort nach den 40 Tagen geschah. Vielleicht aber stand hier urspr. das nach V. 10 vorauszusetzende וייחל שבעת ימים, u. ist dieses erst durch die Einstellung des V. 6^a verdrängt worden. Dass der חַלּוֹן dasselbe sei, was צֹהַר 6, 16 bei A, ist nicht zu beweisen, wohl aber ergibt sich, dass der Kasten nach C nur ein einziges u. zwar verschlossenes oder vergittertes Fenster (Luke) hatte, das man sich übrigens gross denken kann. — V. 7. Während nach A (V. 5) Noah ohne weiteres bemerkte, dass die Bergspitzen sichtbar wurden, bedient er sich bei C der Vögel zur Erkundung. Er sendet zunächst *den Raben* (*τοῦ ἰδεῖν εἰ κεκόπακε τὸ ὕδωρ* LXX Al. aus V. 8); der Art. nicht, weil er blos einen Raben (*Reuss* 256) oder blos einen männlichen hatte (denn das Geschlecht wird bei עֹרֵב nicht unterschieden *Ew.* 175b, u. auch bei der Taube V. 8 ist der Art. gebraucht), sondern es ist der art. gen. (*Ew.* 277^a) wie 1 Sam. 17, 34. Am. 5, 19 u. s. Aber der Rabe, ein wilder Vogel (der zu seinem Nest zurückzukehren vergessen soll, *Bochart* hz. II. 805), *gieng* d. i. flog fort u. wieder zurück d. h. *ab* u. *zu*, also bald weiter fort vom Kasten, bald wieder in dessen Nähe oder auf ihn, aber nicht wieder in den Kasten selbst zurück; er fand an schwimmenden Leichen zu fressen. Damit erwies sich der Rabe für den Zweck untauglich. Die LXX freilich haben *καὶ ἐξελθὼν οὐκ ἀνέστρεψε*, ebenso *Peš. Vulg.*; damit wäre ein positives Resultat gegeben, doch sieht diese Lesart wie eine Correctur aus, u. wenigstens ולא ישוב (*Capell. Houbig.*) für יָצוֹא וָשׁוֹב wäre incorrect (statt ולא שב). — V. 8. So sendet er denn die Taube aus. Wann? 7 Tage nachher, wenn man das in V. 10 vorausgesetzte וייחל שבעת ימים hier vor V. 8 ausgefallen denkt (*Schr. Bud. KS.*); vielleicht aber ohne solchen Zwischenraum, wenn jene ausgefallenen Worte urspr. V. 6 (s. d.) standen. Damit höben sich auch die von *Schr.* (KAT^2 50f.) gegen den biblischen u. für die Ursprünglichkeit des bab. Berichts geltend gemachten Bedenken. Der Zweck, beim Raben verschwiegen, wird erst hier angegeben, weil erst die Taube sich zur Auskundschaft tauglich erweist. [הָאֲדָמָה] ist bei C nicht blos bebautes plattes Land (*Kn. Del.*), sondern Erdboden überhaupt 6, 7. 7, 4. 23, vgl. auch 8, 9. 11. [מֵאִתּוֹ] LXX *ὀπίσω αὐτοῦ*. — V. 9. Die Taube, da sie keinen *Niederlassungsort für die Sohle* (Krallen) *ihres Fusses fand*, weil sie auf Aas nicht sitzt, liess sich wieder in den Kasten hineinnehmen. *denn Wasser war* (noch) *auf der Fläche der ganzen Erde*] wenn auch die Taube nicht gerade Berge liebt (Ez. 7, 16), so hätte sie doch auf Bergen einen מָנוֹחַ gefunden, wenn 8, 5 hier vorausgesetzt wäre. — V. 10. Noah wartete *noch einmal* 7 *andere* Tage, also hat er schon einmal 7 Tage gewartet (s. zu V. 6 u. 8). [וַיָּחֶל] wäre Hiph. (Qal) von חוּל; da aber die Bedeutung *warten* sonst immer an יחל Pi. Hiph. haftet, so ist וייחל herzustellen wie V. 12 (*Olsh.*). Warum dort

Digitized by Google

die Mass. das Niph. statt Pi. punktirt haben, ist nicht klar. — V. 11. Wieder ausgesandt kam sie erst spät, gegen Abend (8, 8), zurück, fand also diesmal einen Ruheort u. wohl auch Futter. Sie brachte *ein Olivenblatt* (Ölzweig *Sym. Vulg.*; vgl. Neh. 8, 15) *in ihrem Schnabel* mit, u. zwar nicht ein dürres oder angeschwemmtes, sondern ein frischgepflücktes, *frisches* טָרָף (vgl. טָרַף, u. arab. *ṭarufa* mit den derivatis). Daran erkannte Noah, dass das Wasser schon tiefer gesunken war, denn der Ölbaum wächst nicht auf den höchsten Höhen. „Dass der Ölbaum in Armenien vorkommt, beweist Strabo 11, 14, 4 (*Ritter* EK. X. 920), u. dass er auch unter dem Wasser grüne, bezeugen Theophr. h. pl. 4, 8 u. Plin. 13, 50" (*Tuch*); sonst vgl. über זַיִת *Lag.* Arm. Stud. § 1347 u. GGN. 1889 S. 307ff. Der Ölzweig war wenigstens später Sinnbild des Friedens (2 Macc. 14, 4; Dion. Hal. 1, 20; Verg. Aen. 8. 116; Liv. 24, 30. 29, 16). — V. 12. Zum 3. mal, nach weiteren 7 Tagen entsendet, kam sie gar nicht mehr, fand also die Erde schon wohnlich u. Nahrung spendend. וַיֶּחֱחַל] s. V. 10. — V. 13f., anschliessend an V. 5, setzt den Bericht des A fort. Am 1. des 1. Mon. war das Wasser von der Erde *weg versiegt*, eig. vertrocknet (vgl. 2 Reg. 19, 24. Jes. 50, 2. Ps. 106, 9). V. 7 stand in gleichem Fall יָבַשׁ; über den leichten Unterschied beider s. Jes. 19, 5. Ij. 14, 11. Jer. 50, 38; *Ges.* th. — Aber V. 13b muss nun wieder (*Schr.*) dem C zugesprochen werden, theils wegen חָאֲדָמָה (doch s. zu 6, 20) u. weil חָרַב hier vom Land, nicht vom Wasser ausgesagt ist, theils weil damit die Aussage von V. 14 geradezu vorausgenommen ist, auch bei A Noah aus dem Kasten schauen kann, ohne die Decke abzunehmen (V. 5). Somit schliesst sich 13b an 12 an, u. enthält die Angabe des C über das gänzl. Ende der Überschwemmung. מִכְסֵה] gewiss nicht Lederdecke (*Kn.*; *Kost.* 324) wie bei A Ex. 26, 14. Num. 4, 8—12, sondern dachartige Bedeckung (στέγη LXX). — V. 14. Erst am 27. des 2. Mon. war die Erde ganz abgetrocknet; das ist freilich seit der Versiegung der Wasser eine unverhältnissmässig lange Zeit, hängt aber mit den 2erlei in der Erzählung durchgeführten Rechnungssystemen zusammen, s. S. 129f. — — Cap. 8, 15—9, 17. Der Ausgang aus dem Kasten u. das neue Verhältniss, in welches Gott mit den Geretteten tritt. — V. 15—19. Noah erhält Befehl, mit den Seinen u. den Thieren den Kasten zu verlassen u. kommt dem nach; von A, welcher dem feierlichen Augenblick entsprechend hier wieder mit gewohnter Ausführlichkeit schildert. V. 17 s. 7, 21. כָּל־] וכל *Sam.* LXX *Peš.*; ebenso V. 19 i. A. בְּהֵמָה] von den zahmen u. wilden Säugethieren (wie 6, 7. 7, 23). Dafür ist V. 19 חַיָּה gesetzt (*Kn.*). Warum die Mass. hier für das gewöhnliche (19, 12. Lev. 24, 14) u. geschriebene חוֹצֵא vielmehr יָחִיצֵא (vgl. Hos. 7, 12. Prov. 4, 25. 1 Chr. 12, 2) zu lesen befehlen (wie Ex. 2, 9. Ps. 5, 9), ist nicht klar (*Ew.* 122c; *König* Lehrg. S. 641). וְשִׁרְצוּ] 1, 20ff. Es ist dies das die Kraft zur Fortpflanzung u. Vermehrung verleihende Segenswort über die neue Thierwelt, entsprechend dem Segen nach der Schöpfung; das ähnl. Wort über die Menschen erschallt 9, 1. 7 besonders. — V. 19. s. V. 17. *nach ihren Familien*] d. h. nach den einzelnen Arten u. Gattungen (Jer. 15, 3), aus welchen die

Digitized by Google

genannten Thierclassen bestanden (*Kn.*). — V. 20—22. Nach C brachte Noaḥ Gott von den reinen Thieren Brandopfer, u. diese gnädig annehmend beschloss Gott in Langmuth den sündigen Menschen fortan zu tragen u. durch keine Fluth mehr die Erde zu verderben. Sehr fein hat R diesen Bericht gerade hier vor die Bundschliessung bei A eingeschaltet: die letztere stellt sich dadurch als die Ausführung des göttl. Beschlusses. Ein Opfer, als Dank- u. Bittopfer, ist, wenn irgend wo, dann hier nach dem grossen Gericht u. beim Eintritt in den neuen Lauf der Dinge am Platz; auch Xisuthros, Manu, Deukalion opfern nach der Rettung. — V. 20. Der *Altar* erscheint hier zum erstenmal (wenigstens ist 4, 3f. keiner erwähnt), aber nicht darum, weil mit der Fluth das Paradies, der Ort der Gegenwart Gottes auf Erden, geschwunden ist u. Gott sich in den Himmel zurückgezogen hat (*Hofm. Del. Ke.*), also nun die Menschen ihre Augen himmelwärts richten müssen (denn das Paradies ist auch schon 4, 2ff. für den Menschen verloren u. die Erde verflucht, u. umgekehrt als Gott in der Stiftshütte wieder eine Stätte der Gegenwart auf Erden hatte, war der Altar erst recht unentbehrlich), sondern weil der Vrf. zu Noaḥ's Zeit schon eine völligere Entwicklung der gottesdienstl. Dinge voraussetzt, zB. auch die Unterscheidung von rein u. unrein. Der Altar weist als Erhöhung über die gemeine Erde allerdings himmelwärts, daher urspr. gerne auf Höhen (wo man dem Himmel sich näher fühlte) errichtet (zB. Gen. 22), aber einen Gott im Himmel gab es für die Menschen nicht erst seit der Fluth. *von allem reinen Vieh u. allen reinen Vögeln*] wie viele davon? ist nicht angegeben, ebensowenig ob blos die nach mos. Gesetz (Lev. 1, 2. 10. 14) opferbaren (*Ros. Bohl. Tuch*), oder alle die für den Menschen essbaren Thiere (*IE. Qi. Merc. Kn.*) gemeint sind. „Bei Rettung aus so grosser Gefahr ist das Opfer nicht zu gross. Zum Zweck des Opfers hatte Noah auch von *allen* reinen Thieren mehr in die Arche mitgenommen (7, 2). Die Opfer waren Brandopfer, also die älteste u. allgemeinste Art der Opfer; das Nähere s. zu Lev. 1, 3ff." (*Kn.*). — V. 21. *Gott roch den Geruch der Beruhigung* (נִיחֹחַ von נוֹחֵחַ gebildet, *Ew.* 108c) d. h. den angenehmen u. wohlgefälligen Duft, der von den Opfern aufstieg; in der Opfersprache (zu Lev. 1, 9) ein stehender Ausdruck für die gnädige Annahme der Opfergabe oder vielmehr der Gesinnungen u. Wünsche, denen sie zum Ausdruck dient. *er sprach zu seinem Herzen*] d. h. zu sich selbst (6, 6), dachte u. beschloss bei sich (vgl. 24, 45. 27, 41); der Schriftsteller will die Gedanken Gottes dolmetschen (6, 6). Es ist nicht nach 34, 3 zu deuten u. das Suff. von לִבּוֹ auf Noaḥ zu beziehen. „Gottes Erwägung führt dahin, dass er die Erde wegen des Menschen (6, 5f.) nicht mehr verfluchen, noch die Lebewesen auf ihr vertilgen will. Der angenehme Duft ist nicht der Beweggrund, sondern blos der Anlass zu diesem gnädigen Beschluss. Eigentlich verflucht (wie 3, 17), hatte Gott die Erde bei der Sintfluth nicht; es ist also an das Aussprechen des Vertilgungsschlusses, 6, 7. 13 zu denken" (*Kn.*). Vgl. die Hinweisung darauf in 5, 29. בַּעֲבוּר] 3, 17; LXX haben dieselbe Variante, wie dort. כִּי יֵצֶר וג׳] 6, 5. Begründet wird nicht קַלֵּל, sondern לֹא אֹסִיף לְקַ׳:

Digitized by Google

weil sündl. Richtung des Denkens u. Wollens nun einmal im Menschen liegt, „so will Gott durch die Übelthaten des Menschen sich nicht mehr zu einem solchen Strafgericht bestimmen lassen, sondern Langmuth u. Geduld üben, er müsste ja sonst sehr oft ähnliche Vertilgungen verhängen. Der Vrf. meint nicht, dass der Mensch blos auf Böses sinne (er sagt nicht בָּל־יִצֶר u. רַק רַע wie 6, 5); auch nicht, dass der M. böse geboren werde, sonst würde er *von Mutterleibe an* für *von Jugend an* gesagt u. für יִצֶר etwas anderes gewählt haben; vielmehr meint er, dass das Böse beim M. mit der Erkenntniss des Guten u. Bösen (3, 22) anfange u. dann eine grosse Herrschaft gewinne" (*Kn.*) Von selbst versteht sich, dass wenn Gott die sündige Verderbtheit der Menschen nun mit Langmuth trägt, er sie damit nicht als berechtigt anerkennt, sondern ihrer Entwicklung nach wie vor entgegenarbeiten wird, nur in anderer Weise. כָּל־חַי] 3, 20; אֵת־ s. zu 1, 21. — V. 22. Die Naturordnung der Erdverhältnisse, näher der regelmässige Wechsel der Jahres- u. Tageszeiten soll *fortan* nicht aufhören *alle Tage der Erde*, so lange die Erde bestehen wird (vgl. Ps. 72, 5. 89, 38). Es sind 4 Paare von Nomina, daher auch geeigneten Falls ׀ mit Vorton. Die 3 ersten Paare drücken nicht zusammen 6 Jahreszeiten, jede zu 2 Monaten (*Raš.*), aus, wie die Inder zählen, sondern, gemäss der gewöhl. Unterscheidung bei den Hebr. (ebenso bei den Arabern in Mekka, *Snouck-Hurgronje* Mekkan. Sprichw. 1886 S. 115), nur 2 Jahreszeiten oder -Hälften (Am. 3, 15. Jes. 18, 6. Zach. 14, 8. Ps. 74, 17), näml. die regnerische *Winterzeit* mit ihrer *Kälte* (Jer. 36, 22) u. ihrer Ackerbestellung u. *Aussaat* (Ex. 34, 21. Prov. 20, 4), u. die trockene *Sommerzeit* mit ihrer *Hitze* (Jes. 18, 4) u. *Ernte* (Jer. 8, 20). Auch wird nicht ein Gegensatz gemacht gegen die Zeit vor der Fluth, als wäre damals blos heitere Wärme gewesen (*Del.*[4]), s. dagegen 1, 14ff.; ebensowenig darf man den Gegensatz gegen die Fluthzeit (die bei C sehr kurz ist) so anspannen, dass man eine Störung des Wechsels von Tag u. Nacht in derselben (*IE. Raš. Qi.* u. a.) folgerte (welcher Folgerung die LXX durch die adverbiale Fassung ἡμέραν καὶ νύκτα ausweichen *Tuch*); sondern die Meinung ist: eine Störung der Naturordnung, wie die Fluth war, soll nicht wieder eintreten, vgl. zum Ausdruck des Begriffs der Naturordnung Jer. 31, 25f. 33, 20. 25f. Ps. 74, 16f. — — Cap. 9, 1—17 die Bundschliessung Gottes mit Noaḥ, nach A, anschliessend an 8, 17. — V. 1—7. Wie dem ersten, so gibt Gott auch dem zweiten Menschengeschlecht seinen Segen mit, erweitert ihn sogar, mit Rücksicht auf die bisherige Entwicklung des Menschen, durch Ausdehnung seines Herrschaftsrechts über die Thiere, fügt aber für die damit beginnende neue Lebensordnung auch Schranken hinzu, deren strenge Einhaltung ihm als hl. Pflicht auferlegt wird. V. 1 der Fortpflanzungssegen, wiederholt aus 1, 28. — V. 2. *eure Furcht u. euer Schreken*] Dt. 11, 25; F. u. Schr. vor euch; Suff. obj. wie 16, 5. 27, 13. 50, 4 (*Ges.* 135, 4), „Die Thiere waren von Anfang an dem Menschen unterworfen (1, 26, 28), lebten aber vor der Fluth friedlich u. furchtlos mit ihm zusammen", bis die Entartung eintrat (6, 12); „von jetzt an sollen sie ihn auch scheuen u. fürchten. *Thier*

Digitized by Google

des Landes] wie 1, 25. Das בְּהֵמָה bleibt unerwähnt, weil es den Menschen weniger scheut" (*Kn.*). [בְּכֹל וגו׳] nach der Mass. mit בְּיֶדְכֶם נִתָּנוּ zusammenzunehmen, indem בְּ als *inter* oder *cum* (Ex. 10, 9. 15, 19. 1 R. 10, 2. Jer. 11, 19. 41, 15 u. ö.) verstanden wurde: *mit allem, wovon* (1, 21) *der Erdboden* (אֲדָמָה wie 1, 25. 6, 20. Lev. 20, 25) *sich regt u. sammt allen Fischen des Meeres sind sie in eure Hand gegeben*, „eurer Gewalt übergeben, so dass ihr mit ihnen schalten dürft; der Ausdruck geht auf eine Gewalt, die sich auch über das Leben erstrekt, wie Lev. 26, 25. Dt. 1, 57. 19, 12 u. ö." (*Kn.*). Dass בְּ das besondernde בְּ (*Del.* a.) sei, oder mit עַל wechsle u. wie dieses von יהיה חתכם abhänge (*Bud.* 279 ff.; LXX ἐπί), haben die Mass. wohl mit Recht abgelehnt. יֶדְכֶם] *Ew.* 255c. — V. 3. Insbesondere wird ihnen die Erlaubniss, die Thiere zur Nahrung zu verwenden, ertheilt. Das bildet einen Hauptunterschied gegenüber vom ersten Weltalter (s. 1, 29 f.), auf welches hier selbst im Ausdruck Rückbeziehung genommen ist. חַיָּה] hier im weitesten Sinn von allem sich Regenden u. Bewegenden, der gesammten Thierwelt, s. 7, 21. Selbst hier fügt A noch keine Scheidung zwischen rein u. unrein hinzu. [אֶת־כֹּל] s. 1, 21. 8, 21. — V. 4 f. Diese Herrschaftsrechte des Menschen werden durch 2 Verbote beschränkt, beide durch אַךְ *nur, jedoch* eingeführt. Das erste: *nur Fleisch mit* (comitativ wie 32, 11. Ps. 42, 11) *seiner Seele*, d. i., wie hier in erklärender Appos. (6, 17. 7, 6) hinzugefügt wird, *seinem Blute werdet ihr nicht essen*; sie dürfen nur Fleisch geniessen, welches kein Blut mehr in u. an sich hat. Denn die Seele oder das Leben ist zwar nicht das Blut selbst, aber doch von diesem unzertrennlich; im Blut kommt die Seele sinnlich u. greifbar zur Erscheinung (Lev. 17, 11. 14. Deut. 12, 23 „vgl. בָּשָׂר חַי rohes Fleisch 1 Sam. 2, 15, u. anima purpurea bei Verg. Aen. 9, 348" *Kn.*). Das Leben aber gehört Gott, dem Herrn alles Lebens; der Mensch soll es nicht für seinen Genuss verwenden, vielmehr soll durch diese Enthaltung seine Achtung vor dem Leben als etwas göttlichem wach erhalten, er vor Verwilderung u. Roheit bewahrt werden. Dieses Gebot, kein Blut (Lev. 3, 17. 7, 26 f. 17, 10 ff. Dt. 12, 16 ff. 15, 23) u. kein Fleisch, das von Blut nicht frei war (Lev. 19, 26. 1 Sam. 14, 32 ff. Ez. 33, 25), zu geniessen, war im Mosaismus ein Grundgebot, u. wurde dort um so wichtiger, als das Blut zum Sühnemittel erhoben wurde (Lev. 17). Aber der Vrf. beschränkt seine Geltung nicht auf den Mosaismus, sondern führt es unter den Grundordnungen der jungen Menschheit auf, weshalb selbst im Christentum die Fortdauer seiner Giltigkeit seit Act. 15, 29 ein Gegenstand vieler Erörterungen war. — V. 5 f. Die andere noch wichtigere, daher umständlicher besprochene Einschränkung. Wenn auch die Tödtung der Thiere dem Menschen freisteht, so soll doch Menschenblut weder durch Thiere noch durch Menschen ungestraft vergossen werden; das Menschenleben soll unverbrüchlich heilig u. unantastbar sein (vgl. wie C in seiner Art diese Sätze in Cap. 4 ausgeführt hat). דִּמְכֶם] *Ew.* 255c. [לְנַפְשֹׁתֵיכֶם] nicht Dat. comm. (Dt. 4, 15. Jos. 23, 11): zum Schutze eurer Seelen (*Schum. Tuch. Kn.* a.), wobei der Handlung des Satzes die Zusage der Handlung untergeschoben

Digitized by Google

wird, auch nicht: je nach euern Seelen, oder wessen Seele es auch sei, dem es angehört (*Del.* nach V. 10), sondern Dat. der Zugehörigkeit: *euer Blut*, nämlich das eurer Seelen (LXX *Peš. Vulg.* u. die meisten) d. h. *das von euch selbst* (*Bud.* 282) im Gegensatz gegen das der Thiere (zum Plur. s. Lev. 11, 43f. Jer. 37, 9. 42, 20. 44, 7), obgleich auch möglich ist: *als* oder *nämlich* eure Seelen (*Ew.* 310[a]; *Giesebr.* Praep. Lamed 103ff.), wie auch V[b]. נפש für דם eintritt (vgl. V. 4). Dieses wird Gott *fordern*, rächend zurückfordern (Gen. 42, 22. Ps. 9, 13). *von der Hand jeglichen Thieres*] vgl. Ex. 21, 28f.; מִיַּד fast zu blosser Präp. geworden u. auch sonst (zB. 1 Sam. 17, 37; Ps. 22, 21; Ij. 5, 20) den Thier- u. Sachnamen vorgeordnet, hier um so unbedenklicher, als מִיַּד חַיָּה = חַיָּה מִן im Sprachgebrauch feststand (s. Lex.). Zur Sache vgl. Ex. 21, 28f. *Und von der Hand des Menschen will Gott das* (gemordete) *Leben des M. zurückfordern* durch die Rache, die er entweder selbst nimmt oder nehmen lässt. מִיַּד אִישׁ אָחִיו] dem מִיַּד הָאָדָם gleichgeordnet, erklärt sich daraus, dass man ein dem st. c. unterzuordnendes Nomen auch (in irgend welcher Function des Satzes) nachdrücklicher vorausstellen u. es an seinem Orte durch ein rückweisendes Pron. suff. wieder aufnehmen kann: אִישׁ אָחִיו = אָחִי אִישׁ = eines jeden sein Bruder oder Nächster, *Ew.* 278[b], vgl. 15, 10. 42, 25. 35. Ex. 28, 21. Num. 17, 17 u. s.; wogegen אִישׁ אָח Brudermann, wie אִישׁ נָבִיא Profetenmann Jud. 16, 8, also אִישׁ אָחִיו sein Brudermann (*Kn.*), weder dem Sprachgebrauch, noch der Analogie der angeführten Stellen gemäss ist; also: *von der Hand des Bruders eines* jeden d. h. je von der Hand seines Nächsten. Nämlich nicht der zur Blutrache verpflichtete Mensch oder *Verwandte* (*Bohl. Tuch Bmg.*), von dem ja Gott das Blut gar nicht fordert, ist zu verstehen, sondern der Mörder. Aber nicht מִיַּד אָחִיו oder מִיַּד רֵעֵהוּ konnte Vrf. sagen, weil das Suff. gar keine Beziehung hätte (da אָדָם coll. ist), sondern diese Beziehung war erst durch Vorausordnung des (gemordeten) איש (einzelnen) zu ermöglichen. Eine Glosse (*Olsh.*) sind die Worte wohl nicht; sie präcisiren, dass Gott Menschenblut nicht von den Menschen überhaupt fordert, sondern von der Hand des Mörders. Die Fassung *von den Menschen, von einander* (*Bud.* 288f.) ist sachlich u. sprachlich unannehmbar. Die Variante וְאִישׁ אָחִיו (*Sam. Peš. Vulg.*) = unusquisque (Ez. 4, 17) ist eine verschlechternde Correctur. — V. 6. Fortschreitend fügt Gott hinzu, wie er Blut zurückgefordert wissen will, u. überträgt die Vollziehung der Rache an die Menschen. בָּאָדָם] LXX ἀντὶ τοῦ αἵματος (τὸ) αὐτοῦ ἐκχυθήσεται, also בַּדָּם (בְּ pret.). Die amtliche Lesart erklären die *Trgg.*: vor Zeugen, also *unter* (Zuziehung von) *Menschen;* sie kann aber füglich nur bedeuten *durch die Menschen*, wobei die Menschen als blosse Mittel der (göttlichen) Strafvollziehung angeschaut sind (vgl. zu diesem בְּ instr. vor Personennamen Hos. 1, 7. 12, 14. Ps. 18, 30. 1 Sam. 28, 6. Jes. 45, 17 und בְּיַד עֶבֶד Ex. 1, 14 u. ö., wogegen Hos. 14, 4. Num. 36, 2 anders zu beurtheilen sind). Die Menschen überhaupt werden zu Vollstreckern der Vergeltung bestimmt, noch nicht ausdrücklich die Obrigkeit, aber auch nicht die nächsten Verwandten (*Tuch, Kn.*), so dass man sagen

Digitized by Google

könnte, die Blutrache durch die Verwandten, welche das mos. Gesetz voraussetzt u. regelt (Num. 35, 18ff. Dt. 19, 12), werde hier in die Noahzeit zurückverlegt; vielmehr wird nur der Grundsatz aufgestellt, dass durch die Menschen die Vergeltung geschehen soll, die Art u. Weise derselben aber der weiteren geselligen u. staatl. Entwicklung überlassen. Sofern ohne Heilighaltung des Menschenlebens keine menschl. Gesellschaft denkbar ist, kann man allerdings sagen, dass hier der Grund für die geselligen Ordnungen der Menschen gelegt wird (*Luth.*). Begründet wird Verbot u. Strafe damit, ***dass im Bilde Gottes er*** (Gott, *Ew.* 303[b]; vgl. 14, 1f.) ***den M. gemacht hat;*** der Mensch ***lebt*** nicht blos, wie das Thier, sondern trägt Gottes Bild an sich; wer ihn antastet, tastet in ihm Gott an, u. Gott hat die Strafe dafür an die Menschen übertragen. עָשָׂה] die Wendung mit der 3. p. aus demselben Grund wie 1, 26 נַעֲשֶׂה für אֶעֱשֶׂה, weil Ref. Gott nicht בְּצַלְמִי sagen lassen will; LXX haben עָשִׂיתִי. — V. 7 führt zu V. 1 zurück: „nicht umbringen, sondern fortpflanzen u. vermehren sollen sich die Menschen, um die Erde anzufüllen" (*Kn.*). Die LXX haben nach 1, 28 geändert. Über die s.g.Noachischen Gebote der Synagoge s. *Schürer* Gesch. d. jüd. Volks[2] II. 568f. — In dem Segen V. 1—7 ist dem Menschen zugleich seine Aufgabe gewiesen u. sind einige Grundvorschriften gegeben, auf welchen weiterhin entwickeltere Rechtsordnungen sich aufbauen können. — V. 8—17. Erst darauf hin, dass der Mensch diese Pflichten übernimmt (vgl. wie Jes. 24, 5. 18 vom Brechen des Bundes durch die Menschen eine neue fluthartige Verwüstung der Erde abgeleitet wird, *Tuch*), richtet Gott (gemäss der Zusage 6, 18) das neue Verhältniss, den Bund mit ihm u. durch ihn mit allen Lebewesen auf, erklärt, was er in demselben zu leisten verheisst, u. stiftet das äussere Zeichen des Bundes. Es ist der erste Bund, den er schliesst. — V. 9f. וַאֲנִי] weil jetzt kommt, was Gott seinerseits thun will (vgl. 6, 17). Gott stiftet freiwillig (aus Gnaden Jes. 54, 9) diesen Bund mit der Menschheit u. durch sie (V. 10) mit der ganzen Thierwelt, wie diese zuvor auch mit den Menschen zu leiden hatte. הַחַיָּה] 1, 21. בְּ] besondernd wie 7, 21 u. s. לְכֹל—מִכֹּל] *irgend welche* (6, 2. 7, 22), die aus dem Kasten ausgegangen sind, ***bezüglich auf*** d. i. ***nämlich*** (wie 23, 10; *Ew.* 310[a]) ***alle*** Thiere der Erde; wogegen לְ—מִן als *von-an — bis zu* oder *tam-quam* (*Bohl. Schu. Kn. Schr.*) hier keinen Sinn gibt, da die יֹצְאֵי תֵּבָה u. חַיַּת הָאָרֶץ die gleichen sind, u. der Gegensatz von jetzigen u. künftigen nicht darin liegen kann. Übrigens fehlt לכל חיית הארץ in LXX. — V. 11. Der Inhalt der Bundeszusage ist, dass nie mehr in Folge von (מִן) Sintfluthwassern alles Fleisch ausgerottet u. die Erde (6, 13) verderbt werden soll (vgl. 8, 21f.). — V. 12ff. Das Bundeszeichen. Der Bund muss ein äusseres Zeichen haben, an welchen den Parteien der Inhalt des Bundes immer wieder zum Bewusstsein kommt, zugleich eine Gewähr der Zusage. Diese Idee kehrt bei A zweimal wieder, beim Abrahambund u. Mosebund. Während aber bei den folgenden Bündnissen das Zeichen in einer Leistung seitens der menschl. Contrahenten besteht, ist beim Noahbund, in dem zumeist die göttl. Gnade u. Langmuth für alle Zeit verbürgt

Digitized by Google

werden soll, das Zeichen ein himmlisches, der *Regenbogen*. Dass dieser jetzt zum erstenmal erschienen sei, sagt der Text nicht, obgleich viele Erkl. das herauslesen, u. manche (*Del.*[4] *Ke.*) sogar weitgehende Folgerungen darauf gründen, wie dass die Beschaffenheit der atmosphärischen Luft vor der Fluth eine andere gewesen sei, als nach derselben; was der Text sagt, ist nur, dass der Regenbogen von der Fluth an für die Menschen die genannte Bedeutung habe. — זֹאת] hinweisend auf V. 13. אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן] nicht auf אוֹת (LXX), sondern auf הַבְּרִית bezüglich, wie בֵּינִי וגו׳ zeigt (vgl. V. 17): über נָתַן בְּרִית s. zu 6, 18. לְדֹרֹת עוֹלָם] *für die Geschlechter der* (unbestimmt langen) *Zukunft*, von den Mass. mit Recht zu זֹאת אוֹת הַבְּרִית bezogen; allen Künftigen soll das Zeichen den Bund sinnbildlich vergewissern. — V. 13. Der Regenbogen (Ez. 1, 28) ist dieses Zeichen. „Gottes Bogen heisst er, weil er dem Himmel, Gottes Wohnsitz angehört, ein himml. Bogen ist (*Kn.*). Den *gebe ich in dem Gewölk*, lasse ihn in demselben erscheinen, dass er zu einem Bundeszeichen zwischen mir u. *der Erde*, Erdbewohnerschaft (V. 19. 11, 1 u. s.) sei. נתתי] wie 1, 29; nicht (*Del.*[5]): *habe ich gegeben*, als ob der Bogen jetzt eben im Moment des Sprechens Gottes sichtbar geworden wäre; auch die hypothet. Fassung (gebe ich — so soll er sein) hat hier keine Stelle. — V. 14f. Erläuterung. בְּעַנְנִי] Inf. Pi. (*Ges.* 10, 2), denom. von עָנָן: *wann ich ein Gewölke wölke*. וְנִרְאֲתָה] ist nicht Nachsatz (denn הקשת erscheint nicht jedesmal, wann G. e. G. wölkt), sondern Fortsetzung des Inf., u. der Nachsatz kommt V. 15. „Das Zeichen hat also auch für Gott eine Bestimmung: wenn er regnen lässt, so wird er durch den am Gewölk erscheinenden Bogen an seinen Bund erinnert u. thut zur rechten Zeit Einhalt, damit das Wasser nicht eine allgemeine Fluth werde. בְּכָל־בָּשָׂר] alles „Lebendige, was es an (7, 21) Sinnenwesen, an Arten derselben gibt, vgl. 7, 15f." (*Kn.*). — V. 16. In dem genannten Sinn also, wird noch einmal wiederholt, dient der Bogen für Gott selbst zum Erinnerungszeichen. Zu beachten ist, wie durch die Ausdrücke hier u. V. 14 der Bogen sozusagen als eine relativ selbständige Erscheinung hingestellt wird, die durch ihr Hervortreten Gott an etwas erinnert. בֵּין אֱלֹהִים] vom Standpunkt der sich Erinnernden ausgedrückt; LXX ἀνὰ μέσον ἐμοῦ. — V. 17. Eine Schlussformel, wie sie A liebt, zB. Cap. 10. 36. Ex. 6. Num. 7 (*Kn.*). Die Art, wie hier der Regenbogen dem religiös angeregten, glaubenden Gemüthe gedeutet wird, ist überaus sinnvoll u. ansprechend. Auch viele andere Völker haben in diese, für die Ungelehrten so sehr wunderbare Erscheinung ihre eigenthüml. Vorstellungen hineingelegt (s. *Rosenm.* ANML. I. 44; *Win.*[3] II. 308; *Meusel* in Beweis des Glaubens 1882 S. 78 ff.; über die Namen auch *Pott* in *Kuhn's* Zeitschrift Bd. 2). Den Indern zB. ist er der Kriegsbogen des Indra, den er nach beendigtem Kampf gegen die Dämonen bei Seite gelegt hat; bei den Griechen ist er als Naturphänomen ein himmlisches Zeichen für die Menschen (Hom. Il. 11, 47f.), das auf Krieg u. Wetterstürme hinweist (17, 547ff. u. *Voss* zu Verg. Geo. I. 380. 469), aber in seiner homerischen Verklärung zu einem göttl. Wesen (*WEGladstone* in Contemporary Review 1878. XXXII. 140ff.) die lichte, leichte, schnelle Botin der Olympier,

Digitized by Google

(Iris von εἴρω knüpfen); in der Edda die von den Göttern erbaute, Himmel u. Erde verknüpfende Asenbrücke. Ob der Bogen bei den Hebräern urspr. als bei Seite gelegter Kriegsbogen (Ps. 7, 13f. Ḥab. 3, 9. 11 u. ö.), somit als Zeichen des abgelegten Zornes u. eingetretener Versöhnung (*Bohl.*, *Wl.* I. 352; in eigenthümlicher Fassung in der syr. „Schatzhöhle" deutsch von *CBezold* 1883 S. 24) oder aber als Band, das Himmel u. Erde, Gott mit den Menschen verknüpft, etwa wie die Himmelsleiter 28, 12 (*Kn. Ew. Del. Ke.* a.) gedacht sei, ist vorerst nicht auszumachen; möglicherweise ist der vermittelnde Gedanke blos der freundl. Eindruck gewesen, den diese Naturerscheinung auf den Menschen macht (*Win.*, *Ri.* HWB. 1271), so dass „der Ausdruck Bogen sich nur auf die Ähnlichkeit der Form bezieht" (*Ri.*), u. *mein Bogen* wie oben V. 13 zu erklären ist; dafür spricht die hier vorausgesetzte (s. zu V. 16) Selbständigkeit seiner Erscheinung. Jedenfalls ist er hier das von Gott gestiftete Sinnbild seines Freundschaftsbundes mit der Erde, Zeichen seiner Gnade u. Huld, Friedenspfand. Da er nur erscheint, wenn regenschwangeres Gewölk am Himmel ist u. nach schon begonnenem Regen die durchbrechende Sonne das Gewölk theilt, zeigt er an, dass über das in diesem Wolkendunkel eingehüllte Fluthverderben die Gnadensonne triumphirt, immer wieder dasselbe hemmt, dass keine Fluth mehr komme. Dass A diese Idee aus einer verlornen Stelle des C entlehnt habe (*Wl.*; *Bud.* 275 f.; *Kost.* ThT. XIX. 334), ist ebenso unbeweisbar, wie dass dem Dichter der Ilias die bibl. Auffassung des Regenbogens durch irgend welche Vermittlung zur Kunde gekommen war (*Gladst.*).

2. Rest der Noahgeschichte Cap. 9, 18—29, von C und A.

1. Den Kern des Stückes bildet die Erzählung über Noaḥ's Weinbau, seine Trunkenheit, das schamlose Benehmen Ḥam's (Kenaan's) gegen seinen Vater, u. den Fluch u. Segen, welchen dadurch veranlasst Noaḥ über seine Söhne sprach. Vorn ist dasselbe an die Fluthgeschichte angeknüpft, u. am Schluss finden sich Angaben über Dauer u. Ausgang des Lebens Noaḥ's. Die letztern Angaben V. 28f. stammen aus A; sie stellen sich zu 5, 32. 7, 6. 11. 8, 13 als nothwendige Ergänzung, u. bildeten einst, hinter 9, 17 den Abschluss der Noaḥgeschichte bei A. Aber die einleitenden 18f. sind nicht von A: wer Noaḥ's Söhne waren, hat dieser schon öfters (5, 32. 6, 10. 7, 13) gesagt, u. dass durch sie die Erde sich bevölkerte, weist er Cp. 10 nach. Dagegen in der Fluthgeschichte des C (so weit sie uns erhalten ist) waren Noaḥ's Söhne noch nicht mit Namen (6, 8. 7, 1) genannt. Und da C ebenfalls über die Genealogie der Noaḥsöhne Nachricht gab (s. Cp. 10), so ist V. 18^a. 19 als Einleitung dazu anzusehen (*Schr. Böhm.* zum Theil, *Wl.*); auch die Ausdrücke נָפְצָה כָל־הָאָרֶץ sprechen dafür. Jedoch 18^b ist offenbar nur zur Vorbereitung auf das Hauptstück V. 20—27 hinzugesetzt. Sowohl diese Klammer, als auch der Mangel des Anschlusses an 19^b lässt erkennen, dass das Hauptstück

Digitized by Google

selbst nicht urspr. hinter V. 19 stand. Aber auch der Ableitung desselben von C (*Tuch*, *Kn. Hupf. Kay.*), dem die Fluthgeschichte angehört, wird man nicht zustimmen können. Die Sprache freilich gibt keine Merkmale an die Hand, aber der Inhalt entscheidet dagegen. Noaḥ „der Landmann", der Anfänger des Weinbaues sticht stark ab gegen den gerechten Noaḥ, den Mann der Fluth, u. führt in einen andern Sagenkreis hinein, in welchem es sich um die Geschichte der Erfindungen u. die Fortschritte der Cultur handelt. Auch die Scenerie will nicht recht stimmen, sofern die Söhne mit dem Vater noch beisammen wohnend gedacht scheinen, während doch bei C (wie bei A) schon die Weiber derselben in der Arche gewesen sein müssen (*Bud.* 310). Vor der Fluth aber kann die Erzählung bei C auch nicht gestanden haben, weil die Rettung eines Verfluchten über die Fluth herüber erst recht unverständlich wäre. Man wird also anzunehmen haben, dass erst ein Bearbeiter (R^a) dieses Stück aus einer andern Schrift in den Zusammenhang des C eingearbeitet hat (s. 4, 17—24. 6, 1—4). Diejenigen freilich, welche die Fluthgeschichte ihrem J^1 absprechen u. sie von einem J^2 ableiten (*Wl. Kuen. Bud.* a.), halten umgekehrt V. 20—27 für urspr. Bestandtheil von J, u. nennen den Zusammenarbeiter J^3. — Weiter aber ist nicht wahrscheinlich, dass R^a dieses Stück genau so, wie es jetzt lautet, in seiner Vorlage schon vorgefunden hat. Es liegt nämlich in demselben die Schwierigkeit vor, dass während Ḥam der Übelthäter ist, doch nicht er, sondern Kenaan verflucht wird. Man hat darum vermuthet, dass in der urspr. Erzählung (des J^1) Kenaan der Thäter gewesen u. חם אבי V. 22 erst vom Bearbeiter eingeschoben sei (zur Ausgleichung mit Cp. 10), also die Trias nicht Šem Ḥam Jefeth, sondern Šem Jefeth Kenaan gelautet habe (*Wl.* XXI. 403; *Bud.*; *Kuen.* O.[2] I. 228), u. dass mit Šem die Isr., mit Jefeth die Philister (*Wl.*) oder die Phöniken (*Bud.*) gemeint gewesen seien. Aber Šem u. Jefeth (die niemals wirkliche Volks- oder Landesnamen waren) mit Kenaan (einem wirklichen Volksnamen) zu einer Trias von Brüdern zusammenzustellen, konnte nie jemanden in den Sinn kommen, aber auch dass die beiden ersten Namen hier nur Einzelvölker bezeichnen, näml. Šem die Hebräer, Jefeth die Philister oder Phöniken, ist reine Fiction. Wo in der ganzen Literatur der Königszeit wäre ein Beweis für diese Namengebung zu finden? u. wie hätte sich aus diesem besondern Sinn der Namen die allgemeine Bedeutung derselben, die sie in Cp. 10 haben, entwickeln können? Dass in der urspr. Erzählung Kenaan der Thäter war, ist wohl möglich, sogar wahrscheinlich, aber dass in derselben Šem u. Jefeth seine Brüder waren, ist nicht bewiesen. Sie können auch erst von R^a, der die Erzählung hier einfügte, eingesetzt sein. Ebenso hat man keine Gewähr dafür, dass er die Sprüche V. 25—27 in ihrem jetzigen Wortlaut schon vorgefunden, u. sie nicht vielmehr selbst so gestaltet hat. In Anbetracht davon, dass er auch sonst solche Perspectiven auf die Zukunft einschiebt (zB. Gen. 15. Num. 24), u. dass die Sprüche mit deutlicher Beziehung auf Cp. 10 formulirt sind, ist letzteres sogar das Wahrscheinlichere. Mit andern Worten: R^a hat die Erzählung aus der

Digitized by Google

Vorlage nicht wörtlich aufgenommen, sondern sie auch für seine Zwecke bearbeitet. Der Anstoss, den wir an V. 25 nehmen, muss ein solcher nicht auch für ihn gewesen sein (s. d.).

2. In der Erzählung wird ein Ausblick eröffnet auf die künftige Stellung u. geschichtl. Bedeutung der von Noaḥ abgeleiteten Völkerkreise u. die endliche Gestaltung dieser Verhältnisse, wie sie sich zur Zeit des Vrf. schon vollzogen hatte, u. noch weiter vollziehen sollte. Es handelt sich um die 3 grossen Völkergruppen Šem Ḥam u. Jefeth (Cp. 10). Wie er aber bei Šem nach V. 26f. hauptsächlich an das in Religionssachen wichtigste Volk der Hebräer, genauer der Isr. denkt, so liegen ihm auch bei Ḥam zumeist die durch Geschichte Religion u. Sitte zu Isr. in schroffem Gegensatz stehenden Kenaanäer im Sinn, während ihm Jefeth die nördlichen Völker darstellt, denen weiteres Vordringen auf Kosten Kenaans u. friedliches Zusammenwohnen mit Šem gewünscht wird. Die Geschicke der Völker bestimmen sich nach dem, was sie leisten; die Leistungen, wenn auch durch äussere Verhältnisse beeinflusst, entsprechen doch gewissen Eigenthümlichkeiten u. Grundrichtungen ihres Geistes, welche sich bis in ihre Anfänge zurück verfolgen lassen. Solche tiefere Betrachtung derartiger Dinge herrscht im AT. durch; wie sich zB. im Kinde Jacob schon das Wesen des künftigen Mannes, in diesem das des künft. Israelvolkes voraus darstellt, so ist's auch bei andern Völkern. Die Anfänge sind entscheidend, u. für den Charakter dieser Anfänge oft scheinbar gleichgültige Handlungen recht sprechende Kennzeichen. So sind denn auch die kümmerl. Zustände, in welche die Völker des kenaanäischen Kreises zur Zeit des Vrf. schon gesunken waren, nichts zufälliges; sie sind die nothwendige Folge u. der verdiente Lohn der sittl. Verkehrtheiten, besonders des Mangels an Zucht im häusl. Leben, der Zügellosigkeit in geschlechtl. Dingen u. der schamlosen Sitten, welche von alten Zeiten her ihnen ankleben (15, 16. Lev. 18, 3. 24—30; vgl. auch Gen. 13, 13f. u. Cp. 18f.), welche bis in ihre Anfänge zurückgehen u. sich auch bei anderen Gliedern der Ḥamitischen Völkergruppe zeigen (*Kn.* VT. 256). Durch Lasterhaftigkeit zerrüttet sind sie gesunderen Völkern, vor allem Israel, schon zur Beute geworden, u. werden auch in ihren noch erhaltenen Resten immer tiefer in Knechtschaft sinken, während den Völkern, in welchen der rechte Gottesglaube kräftig lebt, u. welche durch seine Zucht sich leiten lassen, auch der Sieg endlich zufallen wird. Diese Gedanken, welche die Geschichte schon an die Hand gegeben hatte, u. welche der Gang der folgenden Jahrhunderte bestätigte, sind hier kurz u. scharf in ein Paar Worte des Fluches u. Segens gefasst, welche der Urvater der Völker selbst aus Anlass eines häusl. Vorkommnisses über seine 3 Söhne sprach. Hier beim Eintritt in die weiten Räume der Völkergeschichte sollen sie über Charakter u. Zukunft dieser Völker orientiren u. die Lehren, die in dieser Völkergeschichte liegen, unverwüstlich einprägen. Der Fluch aber u. der Segen eines Vaters hat Kraft u. Wirkung (27, 27f. 33; Sir. 3, 9), zumal eines Gottesmannes (2 Reg. 2, 24), wie Noaḥ einer war.

Vgl. zu dem Stück *Reinke* Beitr. zur Erklär. des AT. IV. 1ff.

Digitized by Google

GBaur Gesch. der alttest. Weissag. 1861. S. 171—182; *Hengst.* Christol. 1; *Ew.* JB. IX. 19—26; *Budde* bibl. Urgesch. S. 290—370. 506—516; *Halévy* RB. VIII. 170ff. (REJ. XIII. 1886).

V. 18f. Die Anknüpfung. הַיֹּצְאִים] Part. der Vergangenheit *Ges.* 116, 2. וְחָם הוּא וג׳] zum Verständniss von V. 24ff. *Kenaan*] s. 10, 15. — V. 19. *Von diesen dreien aus hat sich die Erde* d. i. Erdbevölkerung (10, 25. 11, 1) *zerstreut* oder wurde die Erde allmählig bevölkert. נָפֶצָה] erleichterte Form des Prf. Niph. von פָּצַץ = פּוּץ, wie 1 Sam. 13, 11. Jes. 33, 3 (vgl. Gen. 11, 7. Ij. 10, 1) *Ges.* 67. A. 11. Zum Sprachgebrauch vgl. 10, 18 (11, 4. 9) bei C; A schreibt (allerdings nicht ganz im gleichen Sinn) נִפְרַד 10, 5. 32. — V. 20. Die Erklärung *Noaḥ fieng an als Landmann* d. h. ein Landmann zu sein, das Land zu bebauen (noch bei *Tuch Kn. Hgst.*, *Ew.* 298b), hat an Stellen wie 1 Sam. 3, 2. Jes. 33, 1, wo das Part. folgt, keine Stütze; selbst wenn אִישׁ אֲ׳ = לִהְיוֹת אִישׁ אֲ׳ sein könnte, wäre der Art. ungerechtfertigt. Vielmehr folgt die Ergänzung zu וַיָּחֶל mit וַיִּטַּע (wie וַיָּשָׁב וַיַּחְפֹּר 26, 18): *Noah, der Landmann, fieng an u. pflanzte einen Weingarten* (*Schu. Del. Ke. Böhm. Schr.*). Da ist das Epitheton *der Landmann* freilich auffallend. Auf Verderbniss der Lesart (zB. אִישׁ aus לַחֲרֹשׁ *Kuen.* ThT. XVIII. 147) wird das nicht beruhen. Verständlich wird es nur unter Voraussetzung eines andern, wohl schon in einer Schrift (deren urspr. Wortlaut *Bud.* 312 als ויהי נח איש אדמה ויחל ויטע וג׳ herstellen wollte) vorliegenden Sagenkreises über Noaḥ. Nach diesem galt Noaḥ (der Anfänger eines neuen Zeitalters) den Hebräern auch als Vater der feineren Künste des Landbaues (gegenüber von 4, 2) u. Urheber des Weinbaues, wie Dionysos den Griechen, Osiris (Diod. Sic. 1, 15) den Ägyptern (*Ew.* G.³ I. 387f.; *Buttm.* Mythol. I, 204ff.). Dazu passt, dass der Weinstock (vgl. über das Etymon von יַיִן *Lag.* Ges. Abh. 276; Arm. Stud. § 484) in den Landschaften des östl. Pontus u. Armeniens seine Heimath hat, u. von da aus, zum Theil erst in historischer Zeit, sich zu den andern Völkern verbreitete (*Ritter* EK. X. 554. 319. 434. 485. 520; *Hehn* Kult.² 67f.). — V. 21. Unbekannt mit der Wirkung des Weins berauscht sich Noah u. entblösst sich unanständig im Zelte (Ḥab. 2, 15). אָהֳלֹה] = אָהֳלוֹ wie 12, 8. 13, 3. 35, 21. 49, 11. — V. 22. „Ḥam sah die Blösse (Scham) des Vaters u. vergieng sich dadurch, dass er den Blick nicht abwandte, sondern sogar die Sache seinen Brüdern draussen anzeigte, also davon redete, statt zu schweigen; er verletzte gröblich die kindl. Pietät" (*Kn.*) u. die natürl. Schamhaftigkeit. Die Tugend der häusl. Ehrbarkeit mangelt schon dem Stammvater Kenaan's. Die Correctur וַיַּרְא חָם כְּנַעַן *u. Ḥ zeigte dem K.* (*Ilg.*) ist sprachlich kaum zulässig u. hilft den sonstigen Schwierigkeiten nicht ab. — V. 23. Die 2 Brüder bekunden die gegentheilige Gesinnung, ehrerbietige Keuschheit, zarte Schamhaftigkeit mit kindl. Pietät. ויקח] Sing., weil Šem die Hauptperson ist (s. 7, 7). „Die שִׂמְלָה war das Obergewand u. wurde auch als Decke gebraucht; zB. vom Armen des Nachts Ex. 22, 26. Dt. 24, 13 (*Win.*³ I. 662)." Sie nahmen *das* Obergewand (mit welchem man sich zuzudecken pflegt), legten es auf ihrer beiden Schultern, „giengen rückwärts, also mit ab-

Digitized by Google

gewandtem Gesicht auf den Liegenden zu, u. bedeckten seine Blösse, die sie nicht sahen" (*Kn.*). — V. 24. Noaḥ erwachte *von seinem Wein* d. h. Weinrausch (1 Sam. 1, 14. 25, 37) u. *erkannte* d. i. erfuhr (an prof. Erkennen braucht man nicht zu denken) das was (*Ew.* 277[d]) ihm gethan hatte *sein kleiner Sohn* d. h. nicht sein Enkel (*Buttm.*), nicht sein *verächtlicher* S. (*Raš.*), nicht sein, *des Ḥam*, kleinster Sohn d. i. Kenaan (*IE.*), sondern sein jüngster Sohn. הַקָּטָן nicht in dem Sinn *jung, unerwachsen* (2 Sam. 9, 12. 1 R. 11, 17. Jes. 11, 6), weil sonst das gleiche auch für Šem u. Jefeth anzunehmen wäre, sondern vergleichungsweise im Verhältniss zu den andern. Werden mehr als zwei mit einander verglichen (1 Sam. 16, 11. 17, 14), so bedeutet es den *jüngsten* (*Tuch Kn. Baur, Del. Buns.* a.). Dadurch entsteht freilich ein Widerspruch gegen die 5, 32. 6, 10. 7, 13. 10, 1 bei A u. 9, 18 bei C angegebene Reihenfolge, welchen man nicht dadurch lösen kann, dass man sagt, in diesen Stellen sei blos des schöneren Tonfalles wegen Šem Ḥam Jefeth für Šem Jef. Ḥam geordnet, weil man in Genealogien nicht nach den Gesetzen des Tonfalles ordnet. Vielmehr wird man anzunehmen haben, dass C eine andere Folge als A hatte (wofür man auch 10, 21 geltend machen kann), u. dass R, obwohl er auch 9, 18 den C nach A corrigirte, doch hier nicht eingriff. Den קטן als den *jüngeren* (LXX ὁ *νεώτερος*, *Vulg.* minor) zu fassen, im Vergleich blos mit Šem (*Schum. Ew. Ke. Schr.*), erlaubt der Sprachgebrauch nicht (*s. Bud.* 299 f.). — V. 25 ff. Tief bewegt von dem Geschehenen, das Wesen der Söhne durchschauend spricht Noaḥ, wie von einem höheren Geist ergriffen, in Kraft seiner väterl. Hoheit, Fluch u. Segen über sie aus, feierlich in gehobener Rede. Aber die Entrüstung hat die Oberhand, darum bricht zuerst der Fluch (3, 14. 17. 4, 11. 5, 29) hervor, u. macht Kenaan (*Χαμ* in griech. MS. u. Ed. ist schlechte Correctur) zum *Knecht der Knechte* d. i. untersten Knecht (*Ges.* 133, 3 A. 2) *seinen Brüdern* d. h. nicht den übrigen, in 10, 6 verzeichneten, Ḥamiten (*Köhl.* Gesch. I. 66; s. dagegen *Bud.* 298), sondern gemäss V. 26 f. dem Šem u. Jefeth. Das wären freilich im strengen Sinn „seines Vaters Brüder", aber so genau braucht man in Dichtersprache nicht zu reden (vgl. sogar in Prosa 13, 8. 14, 16. 29, 15 u. ö.), um so weniger, da es sich hier schliesslich nicht um Personen, sondern Völker handelt. Der Schluss, dass dem Vrf. Kenaan, nicht Ḥam, der 3. Sohn Noaḥ's war, ist darum nicht nothwendig. Kenaan tritt in diesem Fluch einfach an seines Vaters Ḥam Stelle. Gewiss nicht eines blossen Namenspiels wegen (da würde es etwa אֲחֵיהוּ יַכְנִיעֻהוּ heissen, vgl. Neḥ. 9, 24); sondern weil geschichtlich gegebene Verhältnisse auf den Willen des Urvaters zurückgeführt werden sollen. Wollte man nach den Gesetzen der Vergeltungslehre sich die Sache zurechtlegen, so könnte man immerhin so vermitteln, dass Ḥam, wie er als Sohn gegen den Vater gesündigt, so nun auch seinerseits in seinem Sohn gestraft werde, u. zwar in seinem jüngsten Sohn, wie er selbst der jüngste Sohn Noaḥ's war (*Hofm. Del. Köhl.*), würde jedoch damit schon in die Völkerliste des A (10, 6) hinübergreifen. Aber einer solchen moralischen Vermittlung bedarf es

Digitized by Google

nicht. Den Hebräern stellt sich geschichtlich Ḥam zunächst in Kenaan dar; er ist ihnen der am genauesten bekannte Typus des ḥamit. Wesens, der ihnen nächst gelegene u. wichtigste Träger auch des Fluches; auf ihn ist's beim Noaḥspruch abgesehen. Andere Ḥamiten, (wenngleich nach dem letzten Sinn der Erzählung an der Art Ḥam's Theil nehmend), werden nicht ausdrücklich mit dem Fluch belegt, u. kann (beiläufig gesagt) die Sklaverei der Negerrassen nicht aus dieser Stelle gerechtfertigt werden, um so weniger, da eigentliche Negervölker (10, 6) gar nicht von Ḥam abgeleitet werden. — Kenaan wird zur Unterjochung hingegeben nicht blos dem Šem (Israel), sondern auch dem Jefeth. Bezüglich Israels versteht sich das leicht nach Jos. 9. 17, 13. Jud. 1, 28ff. 1 R. 9, 20f. u. a. Bezüglich Jefeth's darf man zwar nicht an die Unterwerfung Phöniziens u. Karthago's unter das pers., griech. u. röm. Weltreich denken, weil dieses auch die Šemiten traf; aber zu bestreiten (*Bud* 316fl.), dass kenaan.-phönik. Auswanderer u. Siedler auf den Inseln u. Küstenländern des Mittelmeers, bes. Kleinasiens vielfach, natürlich nicht überall, von Jafethischen Stämmen schon frühe überwältigt wurden, hat man keine Veranlassung (vgl. jetzt auch *ECurtius* in SBBAW. 1882 S. 949ff., u. *EMey.* G. des Altth. I. 311ff. 336f.). — Dieser Fluch, von dem Noaḥ anhebt, beherrscht seine Rede so, dass er auch in den 2 folgenden Sprüchen (in V. 26 hält ihn *Olsh.* für interpolirt) wieder nachhallt, u. durch die dreimalige Wiederholung (*Ew.* Alt.[3] 177) erst recht unverbrüchlich wird (vgl. 48, 15f.). — V. 26f. Gesegnet werden die beiden anderen, die gemeinschaftlich handelten, jeder besonders, aber Šem zuerst u. höher als Jefeth. Statt Šem selbst zu segnen, preist er Jahve, den Gott Šem's, nicht blos weil dieser ihn auf dem richtigen Wege bewahrt hat, sondern „um auf das Glück der Šemiten, welche den wahren Gott haben, hinzudeuten: statt des Glücks der Šem. hebt er dessen Ursache hervor" (*Kn.*). In Aussicht genommen ist dabei, dass innerhalb Šem's die Verehrung des wahren Gottes (s. 4, 26) forterhalten u. weiter entwickelt werden wird. Die Šemiten sind, durch Isr. vermittelt, das Religionsvolk der Menschheit geworden, u. ist das der Hauptvorzug u. wichtigste Segen, der auf Šem ruht. Ein בָּרוּךְ im Gegensatz zu אָרוּר V. 25 bedarf es nicht (s. V. 27); die Correctur בָּרוּךְ יְהוָה שֵׁם (*Bud.* 294f. würde das, worin der Segen Šems bestehen soll, nicht erkennen lassen (s. auch *Riehm* in StKr. 1885 S. 776). לָמוֹ] poet. für לָהֶם, d. h. לְאֶחָיו V. 25. — V. 27. Bei Jefeth schliesst sich das Segenswort an eine mögliche Deutung seines Namens an (s. 4, 1. 25. 5, 29. 10, 25. 11, 9 u. s.). יַפְתְּ] Juss. Hiph. von פָּתָה, nicht im Sinn des Pi.: *alliciat Japhetum* sc. zum rechten Glauben oder zum Wohnen in Šem's Zelten (*Luth.* a.; *Hal.* 181), sondern gemäss der Construction mit לְ (*Ew.* 282[c]): *Weite gebe Gott dem Jefeth* (Weiten)! schwerlich im übertragenen Sinn wie Ps. 4, 2. 18, 20 u. s. (*Tuch* nach *Saad.* u. *ArErp*; *KS.*), weil ein Gegensatz gegen Noth u. Bedrängniss hier nicht angedeutet ist, sondern eigentlich: schaffe ihm weiten freien Raum, weites Gebiet, vgl. Gen. 26, 22. Ij. 12, 23 (Verss. u. fast alle Neueren). Jefeth nahm in Asien u. Europa weite Räume ein. *u. er*

Digitized by Google

lasse sich nieder (siedle) *in den Zelten* (2 R. 13, 5; Zach. 12, 7; Mal. 2, 12) *Sem's!*] von Jefeth muss dies gesagt sein (*Tuch Hgst. Del. Baur Ew. Ke. Reink.*), nicht von Gott (*Onk.* u. die meisten Juden, weil ihnen der Sinn bei der andern Auffassung anstössig war; *Merc. Gerh. Dath. Bmg. Hofm.; Nöld.* im BL. III. 191; *Briggs* Mess. Proph. 82f.); denn in diesem Fall würde, da dies im Gegensatz zum Vorigen stände, יִשְׁכֹּן וַיהוָה erfordert (weshalb *Olsh.* die Worte וישכן—שם als 26^b einfügen will); auch passt יִשְׁכֹּן בְּאָהֳלֵי nicht zu Gott, sondern nur zu Menschen; statt אֱלֹהִים erwartete man יְהוָה, endlich das nackte יַפְתְּ לְיֶפֶת wäre zu kurz gesagt. Ferner kann שֵׁם in diesem Zusammenhang, wo es sich um Šem Jefeth u. Kenaan handelt, nur n. pr., nicht app. sein. Dass dem Jefeth *ein Wohnen in Zelten des Namens* d. h. Ruhmeszelten, namhaften berühmten Wohnsitzen angewünscht sei (*JDMich. Vat. Ges. deWe. Win. Kn. Schr.*), ist auch darum unmöglich, weil für die Šemiten (Hebräer) die Jefeth-Länder damals weder vielgenannte noch berühmte waren, u. weil blosse Berühmtheit keineswegs schon an u. für sich ein Segen ist (s. 6, 4). Man muss nur bei der Siedlung Jefeth's in Šem's Hütten nicht an Eroberung denken (zB. *Justin* c. Tryph. c. 83, *Cler. Ros.* a.), sondern an ein friedl. Zusammenwohnen, entsprechend dem gemeinsamen Handeln der Väter Šem u. Jefeth V. 23. Besondere Thatsachen, die der Vrf. dabei im Auge gehabt haben könnte, lassen sich freilich nicht namhaft machen. Deshalb will *Riehm* (HWB. 1099; StKr. 1883 S. 815) die Worte als Gegensatz zu dem im Gesetz mehrfach wiederholten Verbot jeder Bundesgemeinschaft mit den Kenaanitern verstanden wissen. Aber in diesem Sinn kämen doch auch Ḥamiten in Betracht (zB. Dt. 22, 8). Versteht man Šem im weiteren Sinn, so lässt sich immerhin daran erinnern, dass Jefeth-Völker, in den Verband der alten Šemitenreiche aufgenommen, an deren Macht u. Ehre Theil nahmen, zugleich ihnen neue Kräfte zuführten u. deren weitere Ausdehnung ermöglichten. Denkt man bei Šem mehr an die Isr., so muss man sich begnügen, die Worte als Wunsch u. Ausdruck der freundlicheren Gesinnung, welche man in Isr. für diese Völker (im Gegensatz gegen Kenaan) hegte, aufzufassen. Die rein geistliche Auslegung, wornach die Bekehrung der Jefeth-Völker zu der von Zion ausgehenden Lehre (Evangelium) unter der Niederlassung im Šem's Zelten zu verstehen wäre (*TrgJon.* u. fast alle kirchl. Ausl.), thut den Ausdrücken des Textes nicht Genüge, u. ist darum schief, weil sie etwas für Jefeth in Anspruch nimmt, was nach den Profeten (zB. Jes. 19, 18ff. 18, 7. Ṣeph. 3, 10) u. nach der Geschichte auch Ḥam zukam. Beziehungen auf Ereignisse, wie das Eindringen der Skythen in Palästina unter Josia (*Bohl. Böhm.*) haben weder im Ausdruck noch im Zusammenhang der Rede einen Halt. Noch weniger wird Vrf. bei Jefeth die Philister (*Wl.* XXI. 403) im Auge gehabt haben, da gerade gegen diese (selbst wenn man sie zu Jefeth gerechnet hätte) eine so freundliche Gesinnung unbegreiflich wäre (*Bud.* 330ff.). Vollends aber, unter Umdeutung des Jefeth auf die Phöniken, die Worte auf 1 R. 9, 11—13 (das Zusammenwohnen von Isr. u. Phön. im Bezirk Kabul) zu beziehen (*Bud.* 513), kann

Digitized by Google

doch schwerlich mehr als ein ernsthafter Vorschlag gelten. אֱלֹהִים] hier darum am Platz, weil es bei Jefeth keine Jahveverehrung gab (*Tuch, Kn.* a.). — V. 28f. Die Dauer des Lebens Noah's, aus A. — V. 29. וַיִּהְיוּ] Sing. wie 5, 23. 31, vor כֹּל ebenso gut möglich, wie וַיִּחְיוּ, was hier *Sam.* u. viele hebr. MS. u. Ed. haben.

3. Übersicht über die von Noah abgeleiteten Völker, Cap. 10, meist aus A und C.

1. Über die Quelle, aus welcher dieses Stück stammt, giengen früher die Meinungen stark auseinander. Während die einen (*Ilg. Gramb. Ew. Kn. Nöld. Del.*) dasselbe (ausser V. 8—11. 21. 25 u. einigen andern Bemerkungen) dem A zuschrieben, leiten es andere (*Astr. Eichh. deW. Tuch, Win. Hupf. Böhm. Kay.*) von C oder (*Schrad.* in *deW.* Einl.[8] § 187) von B ab. Vielmehr aber ist es (*Wl.*) aus mehreren Quellen zusammengesetzt. Zunächst ist zu erwarten, dass A die Bedeutung der öfters erwähnten Noahsöhne für die neue Menschheit irgendwo nachgewiesen habe. Die Geschlechtstafel Šem's 11, 10ff. entspricht dieser Erwartung nicht; dort ist nur von Šem die Rede. Cap. 10 ist das einzige Stück, welches jene Nachweisung gibt. Wie A sonst, da wo ein Stammbaum sich in mehrere Reihen verzweigt, zuerst die Nebenreihen bespricht, ehe er zu der auf Israel hinführenden Hauptreihe übergeht (vgl. 25, 12ff. 36, 1ff.), so handelt er auch hier zunächst von den Söhnen Ḥam's u. Jefeth's, u. von denen Šem's, so weit sie ausserhalb Terach's fallen. Gegenüber von 11, 10ff. ist Cp. 10 nicht entbehrlich, sondern nothwendig. Angaben von Jahreszahlen aber, wie sie Cp. 5 u. 11, 10ff. gemacht werden, kann man hier nicht erwarten, weil nicht Fortführung des chronolog. Fadens beabsichtigt wird (vgl. 25, 12ff. 36, 1ff.). Ausserdem erkennt man A an der Überschrift אֵלֶּה תוֹלְדוֹת V. 1, an „den Schlussformeln 5. 20. 31. 32, der Breite des Ausdrucks in den letztern, den Ausdrücken תּוֹלְדוֹת 1. 32, לְמִשְׁפְּחֹתָם 5. 20. 31 u. dem בְּ 5. 20. 32" (*Kn.*) Wenn demnach V. 1—7. 20. 22f. 31f. wirklich von A stammen, so ist dagegen alles Übrige ihm fremd. Bei 8—12, wo ein zuvor in 7 nicht genannter Sohn des Kusch, u. zwar als Person gefasst, erscheint, u. von seinen Reichsgründungen erzählt wird, auch (יהוה 9 u.) יָלַד 8 (statt תּוֹלִיד) gebraucht ist, ist dies leicht klar u. längst erkannt; V. 9 (s. d.) aber ist wieder Einsatz in dieselben. Aber dieses selbe יָלַד kommt auch 13. 15 (statt הוֹלִיד des A), u. dazu 18 נָפֹצוּ (gegen נָפְצוּ des A in 5. 32) wie 9, 19, sammt גְּאֻמָּה 19 (s. d.), u. muss man deshalb folgerichtig auch V. 13—19 dem A absprechen. Bestätigt wird dies durch 26—30, wo nicht blos יָלַד 26 u. גְּאֻמָּה 30 wiederkehren, sondern auch die Einreihung des שְׁבָא 28 u. חֲוִילָה 29 unter Joqtan-Šem (welche A als Kuschiten nennt 7) den A ausschliesst. Mit 26—30 hängen aber nach vorwärts V. 25 (wo ausserdem die Namensetymologie gegen A zeugt) u. 21 (welcher wie 22 eine Einleitung zur

Digitized by Google

Šem-Reihe gibt) zusammen, während 24 (dem Inhalt nach aus 11, 10ff. genommen) deutlich eine harmonistische Klammer ist (s. d.). Die so ausgeschiedenen 8. 10—19. 21. 25—30 dem C zuzuschreiben, wird man (ausser durch נִפְצוּ) dadurch veranlasst, dass nach 9, 18f. C allerdings, wenn auch nicht eine förmliche geneal. Tafel, so doch Nachrichten über die Abstammung der Völker von Šem Ḥam Jefeth gehabt haben muss. Nur bei 8. 10—12 kann es fraglich werden, ob nicht diese, übrigens sehr alte u. gute Nachrichten aus einer andern Quelle, aufgenommen seien, weil hinter 10, 8. 10—12 die Erzählung des C in 11, 1—9 keinen Sinn mehr hat; jedoch lassen sie sich damit vereinigen, wenn sie bei C hinter 11, 1—9 folgten, was an sich wohl möglich ist. Ergibt sich somit die Völkertafel als aus A u. C zusammengesetzt, so kann dagegen die Frage, ob A u. C vollständig wiedergegeben sei, nicht mehr sicher beantwortet werden. Es ist möglich, dass A auch von Kenaan Söhne angegeben, andererseits dass C auch einiges über Jefeth berichtet hatte. Dass ausser V. 24 (von R, dem Compilator beider Berichte) auch sonst noch da u. dort Zusätze (sei es von R, sei es von andern) gemacht sind, zB. וְאַדְמָה וּצְבוֹיִם 19 (weil C in Cp. 18f. diese Städte nicht nennt) oder מֵשָׁא—סְפָרָה 14, ist möglich, aber nicht sicher beweisbar. Ob auch die Namen V. 16—18a ein solcher Zusatz seien, s. d.

2. Alle die wichtigsten, den Isr. zu einer gewissen Zeit bekannten Völker werden in dieser, aus C ergänzten, Völkertafel des A auf Noaḥ zurückgeführt: die Nachweisung einer letzten Verwandtschaft aller derselben ergibt sich als der Grundgedanke dieser Übersicht. Dieser Gedanke ist wichtig. Auch andere alte Völker, nachdem sie eine gewisse Stufe der Bildung erreicht hatten, sahen sich veranlasst, die Blicke über ihre nächsten Umgebungen hinaus in die weitere Ferne zu richten. Ägypter u. Phöniken, Assyrer u. Babylonier, selbst Inder u. Perser hatten so ein gewisses Maass von Erd- u. Völkerkunde, ehe noch die mehr wissenschaftl. Forschungen darüber bei den class. Völkern begannen. Von mehreren derselben (wie Äg., Ass., Bab., Pers.) sind sogar in ihren hinterlassenen Schriftdenkmalen Übersichten oder Aufzählungen der ihnen bekannten Völker, Ansätze zu Landkarten auf uns gekommen. Aber viel bekümmert hat man sich in der Regel um die Auswärtigen nicht, wenn nicht Staats- u. Handelszwecke im Spiel waren, oft genug sie als blosse Barbaren verachtet, keinenfalls sie zu einer höheren Einheit zusammengefasst. Anders hier. Hier sind manche, zu denen die Isrl. keinerlei Lebensbeziehungen hatten, in die Betrachtung hereingezogen. Dabei ist der Zweck, näml. erkennen zu lassen, welche Stellung Isr. im ganzen Völkerkreise einnehme, charakteristisch. Israel ist eben doch nur ein Glied der gesammten Menschheit. Alle Menschen u. Völker sind desselben Geschlechts, derselben Würde u. derselben Bestimmung (1, 26. 9, 6), unter sich Brüder u. Verwandte. Vom Grossen u. Ganzen der Menschheit geht diese bibl. Betrachtung aus, ehe sie sich zur Geschichte des einzelnen Volkes, des Volkes Gottes, wendet, um dann zuletzt durch den Mund der Profeten auf das Ende u. letzte Ziel dieser Einzelgeschichte hinzuweisen, die Vereinigung aller

Digitized by Google

Völker im Reiche Gottes (s. schon 12, 3). — In Durchführung dieses Grundgedankens der Verwandtschaft aller Völker u. Menschen wird jedes einzelne Volk als eine von einem Stammvater getragene u. beherrschte Einheit, also die vielen Völker als ebenso viele Individuen aufgefasst, die nun selbst wieder sich zu einander verhalten wie die Individuen einer grossen Familie, Söhne, Enkel, Urenkel u. s. w. eines gemeinsamen Vaters, d. h. die Völker werden in Form einer Genealogie zusammengeordnet. Da auch Völker aus kleinen Anfängen herausgewachsen, oder von andern abgezweigt, oder um ein ursprüngl. Haupt herum angelagert sind, so hat eine solche Darstellung ihr Recht u. war im Alterthum, zumal im Morgenland, geläufig. Freilich waren, als man solche Genealogien aufzustellen anfieng, die genaueren geschichtl. Erinnerungen längst erloschen; der Ursprung der einzelnen Völker liegt in dem Dunkel einer vorgeschichtl. Zeit. Aber ein allgemeines Bewusstsein von seiner Herkunft oder seinen Verwandtschaftsverhältnissen lebt doch in jedem Volke lange fort, u. Zeichen, an denen auch Fremde solche Zusammenhänge zu erkennen vermögen, gibt es genug in Sprache, Farbe, Leibesbeschaffenheit, Lebensweise, Sitten u. andern Merkmalen. Statt des Namens des Vaters eines Volkes dient der Name, mit dem es sich selbst nennt oder von andern genannt wird; dieser Name ist wie ein geistiger Vater, als dessen Kinder sich die einzelnen Glieder des Volkes fühlen. So sprachen zB. die Griechen von einem Pelasgus, Hellen, Aeolus, Dorus, Ion u. s. w. als den Stammvätern gleichnamiger Stämme, u. ähnlich andere alte Völker. So ist es auch mit den Namen des vorliegenden Verzeichnisses: es wäre thöricht, sie von der allgemeinen Zeichensprache des Altertums ausnehmen zu wollen. Sind ja doch einige derselben offenbar ursprüngl. Landes- oder Stadtnamen (wie מִצְרַיִם, כְּנַעַן, צִידוֹן), oder Gentilicia (wie die V. 16ff.), u. viele erscheinen unverdeckt noch als reine Volksnamen in ihrer Pluralform (wie V. 4. 13f.). Wie aber die Völker selbst, so werden auch noch weiter zurück die Völkerfamilien unter solchen einheitl. Namen zusammengefasst. Damit war ein Mittel geschaffen, um ebenso sinnvoll als kurz nicht blos die Verwandtschaft u. geogr. Nachbarschaft oder polit. Zusammengehörigkeit, sondern auch das frühere oder spätere Hervortreten einzelner Völker u. Länder darzustellen. Die zu einer Völkerfamilie gehörenden Hauptvölker sind Söhne eines Vaters, wichtigere Zweige, in die ein Hauptvolk sich spaltet, sind Enkel, wichtigere mit der Zeit hervorgetretene Sprossen dieser Zweige Urenkel jenes Vaters u. s. w. So ordnete sich hier leicht alles in das Schema ein. — Die Völker, welche in dieser Weise hier zusammengestellt werden, sind nur zum kleinsten Theil solche, mit welchen die Isr. in näheren Beziehungen standen. Auch umfasst das Verzeichniss nicht alle Völker der alten Welt. Nicht nur sind absichtlich alle jüngeren hebr. Völker (wie Edom, Moab-Ammon, Ismaeliten, Qeṭurāer) nicht berücksichtigt, weil von diesen im weiteren Verlauf zu sprechen vorbehalten war, sondern auch manche andere Volksnamen, die man hier leicht erwarten könnte, fehlen. Im allgemeinen, kann man sagen, werden nur solche Völker aufgeführt, welche zur Zeit

Digitized by Google

der Vrf. wirklich namhaft u. zu ihrer Kunde gekommen waren, u. erlaubt darum das Verzeichniss auch Rückschlüsse auf die Zeit der Vrf. Wenn also zB. zwar arab. Völkerschaften, aber noch nicht der vom 7. Jahrh. an auftauchende Name עֲרַב u. עֲרָבִי, auch nicht Perser erwähnt werden, so wird man dadurch auf eine frühere Abfassungszeit hingewiesen. Namentlich ist die Behauptung, dass A seine Namen aus Jer. Ez. u. a. zusammengelesen habe u. die Tafel zwischen den Jahren 538 und 526 geschrieben sei (*de Goeje* 252. 265), unhaltbar (s. schon *Merx* im BL. V. 610): Namen der jüngeren wie מִנִּי, פָּרַס fehlen, Namen wie תִּירָס, רִיפַת, סַבְתָּה, סַבְתְּכָא, חוּל, גֶּתֶר, מַשׁ hat A allein, u. die Analyse seiner Listen, so wie die jetzt mögliche Controle durch die ass. u. äg. Denkmale weist auf mehrere Jahrhunderte ältere Völkerverhältnisse hin (s. auch *Hal.* in RB. VIII. 187 f., XIII. 341 f.); besonders ist auch zu erwägen, dass A die Südaraber als Kuschiten, nicht wie C als Semiten kennt u. nennt. Aber ebenso ist zu bemerken, dass auch uralte Völker wie ʿAmaleq, Refaim hier unbeachtet bleiben, offenbar weil sie zu der Vrf. Zeit verschwunden oder bedeutungslos geworden waren (was über Mose's u. Saul's Zeit herunter weist). Wieder andere Völker sodann, obwohl zu der Vrf. Zeit vorhanden, werden nicht aufgeführt, weil die Kunde der Palästiner nicht soweit reichte, zB. die Chinesen u. die übrigen Völker der mongol. Rasse Ostasiens, die Inder u. Eranier, die Neger Afrika's (obwohl diese den Ägyptern als Naḥasi sehr geläufig waren) u. s. w. Im allgemeinen umfasst die Übersicht die um das Mittelmeerbecken herum u. in dessen nächster Nähe sich gruppirenden Völker von der s. g. kaukasischen Rasse; der geogr. Gesichtskreis zeigt sich also in ähnlicher Weise beschränkt, wie in der Fluthgeschichte, ohne dass darum die höheren Wahrheiten, welche zur Darstellung kommen, hinfällig würden. Zugleich erhellt aus der gleichmässigen Umfassung des Nordens u. Südens der alten Welt, dass die zur Aufstellung des Verzeichnisses nöthigen Kenntnisse nicht etwa aus ägypt. Wissen geschöpft sind, das nicht so weit nördlich u. nicht so tief nach Arabien hinein reichte (*Chabas* Etudes sur l'antiquité histor.[2] 90 ff. 169), sondern im eigenen Wohnland der Israeliten, in der Mitte der alten Welt, u. zwar zum Theil durch Vermittlung der Phöniken (*Tuch Kn. Ew. Kiep.* a.) erworben sind.

3. Sämmtliche Völker gliedern sich in 3 grosse Familien unter den Namen Sem Ḥam u. Jefeth. Diese Dreitheilung ist nicht etwa in der Volkssage überliefert, sondern künstlich gemacht (vgl. wie auch 4, 20 ff. 11, 27 die Stammbäume in 3 Äste auseinandergehen); von wem zuerst u. auf was Grund? ist bis jetzt nicht festzustellen. Auswärtige Anklänge an dieselbe fehlen allerdings nicht ganz. Nach Mose's Chor. armenischer Geschichte 1, 5 hatte Xisuthros (der bab. Sage) 3 Söhne, welche sich um die Beherrschung der Menschheit stritten u. schliesslich in sie theilten: Zrovan, Titan, Japetosthe (in Orac. Sibyll. 3, 108 ff. *Κρόνος, Τιτάν, Ἰαπετός*, vgl. Tert. ad nation. 2, 12). Aber die Quellen des Mose Chor. sind zu spät u. zu trübe; selbst wenn eine kald. Überlieferung zu Grund liegen sollte, ist doch der Sinn der Angabe nicht mehr durchsichtig (*Ew.* G.[3] I. 401. Eine Reconstruction

Digitized by Google

der kald. Sage u. Namen versuchte *Len.* Or.[2] II. 217ff.; Bérose 415 ff.). Ein letzter Nachhall davon könnten (Thraetaona's) Feridun's 3 Söhne (Airya Tûra Çairima) Eraj Tur Selm in der pers. Sage sein (*Spieg.* Er. AK. I. 554; Ar. Per. 1887 S. 273ff.; *Len.* Or.[2] II. 203 f.). Der Japetos der Griechen (*Boch.*), könnte für eine Verbreitung wenigstens des Namens Jafeth bei den Kleinasiaten zeugen, wenn wirklich die Griechen den Namen von diesen oder diese von den Griechen überkommen haben (*Buttm.* Mythol. I. 219 ff. *Ew.* G.[3] I. 400; *Len.* Or. II. 190ff.), doch ist hier alles unsicher. Höchstens als Analogon könnte hieher gezogen werden, dass die Ägypter von sich (den *Romet* oder Menschen) die gelben Amu (Asiaten), die weissen Temchu (in Libyen) u. die schwarzen Naḥasi oder Neger unterscheiden (*Brugsch* Geo. Inschr. II. 89f.; *EMeyer* G. I. § 43; *Erman* Äg. 56). Kann demnach der Ursprung obiger Dreitheilung durch auswärtige Nachrichten nicht aufgeklärt werden, so entbehrt andererseits auch die Vermuthung, dass Šem Jefeth Ḥam zunächst die Bezeichnung einer rein palästinischen Trias „Hebräer, Philister oder Phöniken, Kenanäer" gewesen u. erst später erweitert u. auf die Menschheit im ganzen angewendet sei (*Stade* G.[1] I. 109f., *Bud.* 322ff., *EMeyer* I. § 177), jeder thatsächlichen Unterlage (S. 157), wenigstens so weit es die Philister u. Phöniken (Kenanäer) betrifft. Annehmbarer wäre, dass die Benennungen von Namen oder Beinamen gewisser auswärtiger Völker oder Länder oder Götter hergenommen wären (s. unten). — Eine weitere Frage betrifft den Grund der Dreitheilung u. das Ordnungsprincip, das dabei befolgt wurde. Die Meinung, dass *politische* Gesichtspunkte, näher die staatl. Verhältnisse der Völker zur Zeit des Vrf. (angebl. 538—526) für die Zusammenordnung der einzelnen Gruppen bestimmend gewesen seien (*de Goeje*), lässt sich bei Šem nur scheinbar, bei Jefeth nur V. 4, bei Ḥam gar nicht durchführen. Ferner äussere oder physische Unterschiede, nam. der *Hautfarbe* (*Kn.*) können wenigstens nicht der einzige Eintheilungsgrund gewesen sein, weil er nicht alles erklärt. Gewiss waren die Ḥamiten der Bibel ursprünglich dunkelfarbig, wie auch die Denkmäler der alten Äg. die Ägypter, Kuš, Punt u. Phöniken rothbraun darstellen (*Leps.* nub. Gramm. p. XCVIIIff.; *Brugsch* äg. Völkertaf. 76ff.), aber durch Wanderung in andere Gegenden (vgl. auch *Munzinger* ostafr. Stud. 553) u. Mischung mit andern Stämmen bekamen einige mit der Zeit (zB. Phöniken, Sabäer) hellere Farbe; die Alten sprachen auch von hellen Äthiopen (Leukaethiopes). Zwischen den Šemit. u. Jaf. können die Farbunterschiede auch im Alterthum nicht durchgreifend gewesen sein. Schon darum, aber auch sprachlich, ist die Deutung von יֶפֶת als *Schönheit*, bezüglich auf weiss-rothe Farbe nach Cant. 5, 10. Thr. 4, 7 (*Kn.*) oder gar als *der Weisse* (*Hitz.* in ZDMG IX. 748) unzulässig; vollends שֵׁם mit שָׁנִי zusammenzubringen u. als *roth* zu erklären (*Hitz.*), überschreitet die Grenzen des Erlaubten. Auch in den *Sprachen* kann der eig. Eintheilungsgrund nicht gelegen haben. Um Verwandtschaft u. Verschiedenheit der Sprachen zu beurtheilen, dazu gehört eine genauere Wissenschaft, als sie im Alterthum irgend jemand hatte; die vergleichende Sprachwissenschaft ist neuesten Datums;

Digitized by Google

den alten Hebräern galten zB. Assyrer für fremdsprachig (Jes. 33, 19); u. dass A innerhalb der 3 Gruppen sehr verschiedene Sprachen annahm, deutet er V. 5. 20. 31 durch לְלְשֹׁנֹתָם zur Genüge an. Wohl trifft es sich, dass eine Mehrzahl von Völkern innerhalb jeder Gruppe wirklich für die wissensch. Betrachtung sich als sprachverwandt darstellt, u. ist das geeignet, eine günstige Meinung von dem Werth der Anordnung der Völker durch den Vrf., der von solchen wissensch. Gründen jedenfalls nicht geleitet war, zu erwecken, aber von sämmtl. Völkern der einzelnen Gruppen gilt es nicht. In Lud u. Elam zB., den äussersten Ländern Šem's, mag theilweise u. zeitweise auch ein s. g. semit. Idiom gehört worden sein, aber ohne Zweifel hatten schon zu des Vrf. Zeit andere Sprachstämme dort die Oberherrschaft; von den ḥamit. Völkern sprachen die Kenaanäer u. Philister, aber auch manche Kuschäer semitisch, u. dass alle Glieder Jefeth's indogerm. Sprachen gehabt hätten, kann man im Hinblick auf Tarschisch, Moscher, Tibarener u. s. w. nicht behaupten. Geschichtlich haben viele Völker ihre ursprüngl. Sprache gewechselt, u. fällt darum der ethnische u. sprachl. Charakter der Völker überhaupt nicht zusammen. Die neuere Verwendung der Namen Šem Ḥam Jefeth für die Benennung dreier Sprachfamilien beruht insofern auf irrthüml. Voraussetzungen. Da also weder Farbe noch Sprache bei der Eintheilung maassgebend waren, so haben andere den *geogr.* Gesichtspunkt als den durchherrschenden erachtet (zB. *Tuch*, *Win.*, *Renan* hist. des lang. sém.[2] 40; *Merx* im BL. V. 605). Denn wirklich nimmt Šem die mittleren Länder ein, Ḥam umfasst den Süden, Jefeth den Norden (NW. u. NO.). „Die Scheidegrenze zwischen Šem u. Jefeth bilden im allgemeinen die südl. Taurusketten, so dass die jenseits derselben gelegenen nördl. Hochländer Kleinasiens, Armeniens, Mediens Jefeth angehören; nur Lud u. Arpaxad machen eine Ausnahme" (*Kiep.* 198). Auch innerhalb der einzelnen 3 Kreise ist die Anordnung eine geographische. Jedoch der allein herrschende Gesichtspunkt kann auch der geographische nicht gewesen sein (*Reuss* Gesch. des AT.[1] 34 f.; *Len.* Or.[2] II. 316 ff.). Wenn A die Kenaanäer zu den Ḥamiten, Elam u. Lud zu den Šemiten, Kittim zu den Jafethiten rechnet, so muss er dazu *geschichtliche* Gründe gehabt haben; er muss gewusst haben, zB. dass Kenaan mit den südlicheren Völkern einmal in näherer Beziehung gestanden hat, oder dass in Kittim noch andere Nationalitäten als Phöniken waren, oder dass Gomer, Aschkenaz, Rifat u. Togarma ethnogonisch zusammenhängen. Auch dass er unter den Šemiten zwar Elam u. Lud nennt, aber Babylonier nicht erwähnt, wird mit Bezug auf die politischen Verhältnisse einer gewissen Zeit geschehen sein. Man wird darum genauer sagen müssen, dass auch die Rücksicht auf die politische u. Culturgeschichte mit hereinspielte, also das Eintheilungsprincip der Völkertafel ein historisch-geographisches, theilweise vielleicht ein ethnogonisches (hergenommen von wirklicher Vewandtschaft u. physischem Typus, *Len.* Or.[2] II. 319. 381) ist. Jedoch die Gesammtnamen der 3 Völkerkreise zur Bestätigung dessen zu verwenden, dessen wird man sich enthalten müssen. Zunächst dass חָם, weil in den sehr späten Psalmen 78, 51.

Digitized by Google

105, 23. 27. 106, 22 Äg. so genannt wird, bei den Isr. schon urspr. eine Bezeichnung Ägyptens gewesen sei (seit *Boch.* viele, zB. *Ebers* Äg. I. 55; *Bud.* 323ff.), muss beanstandet werden, da an den äg. Gott Ammon, Hammon überhaupt nicht gedacht werden kann, u. der hierogl.-kopt. Name des äg. Landes näml. *Qêmet*, ⲕⲏⲙⲉ, ⲭⲏⲙⲓ d. h. *schwarz* mit hbr. חָם *heiss* nichts zu thun hat, vielmehr *schwarz* hbr. חוּם wäre, ausserdem ⲕⲏⲙⲉ sich auf die schwarze Farbe des äg. Bodens (Her. 2, 12. Plut. Isid. c. 33) bezieht, nicht auf die Hautfarbe der Bewohner, auch die Ḥamiten überhaupt nicht schwarz waren. Auch hat *Bähler* (in Theol. Studiën, Utr. 1884, II. 115ff.) mit Recht bemerkt, dass im n. pr. חָם LXX *Χάμ* ein punktirtes ח d. h. kh, in den Ableitungen der √ חם dagegen nur ein einfaches ח d. h. ḥ gesprochen, also jenes (als ⲕⲏⲙⲉ?) von diesen unterschieden haben. Eher möglich wäre, dass Ḥam eine Zusammenfassung der *heissen* Südländer sein sollte (BJub. c. 8; nicht aber *heiss* im Sinn von *brünstig Hal.* 176). Aber die Namen Šem u. Jefeth lassen sich nicht in entsprechender Weise deuten. In Šem näml. wollen zwar viele das n. app. שֵׁם *Name, Ruhm* finden (*Simon* onom., *Bohl. Tuch Kn., Wl.* XXI. 403, *Len.* Or. II. 197; *Stad. Bud. EMey. Hal.*), aber dass man eine ganze Völkergruppe mit dem Wort für *Namen* benannt hätte, wäre doch seltsam, u. wenn man sagt, es sei abgekürzt aus בְּנֵי שֵׁם *Namhafte, Edle* (etwa wie *Arier*), *adeliges Herrenvolk* (*Stad.*), so ist eben an der höchst unpassenden Abkürzung Anstoss zu nehmen; die Erläuterung, dass der Ahne שֵׁם zur Symbolisirung der בני שם geschaffen sei (*Bud.* 329), macht die Sache nicht klarer. Da wäre es noch treffender, den etymologisch möglichen Begriff *Höhe* darin zu finden, sei es im Sinn des Himmelsgottes, dessen Name auf seine Verehrer übertragen sei (*Buttm.* Myth. I. 221), sei es im Sinn eines Berges oder Hochlandes als urspr. Mittelortes der Šemiten (*Ew.* G.[3] I. 402; *Böttch.* ÄL. 5), wie bei Mos. Chor. 1, 5. 22. 2, 7. 81 der östl. armenische Taurus noch den Namen Sim führt (*Kiep.* 199), oder wie *Len.* Or. II. 221 daran erinnert, dass das erste Šemitenland Elam etym. *Hochland* bedeute. Aber bei Jefeth sind selbst derartige freie Vermuthungen nicht mehr bei der Hand, da auf das Namenspiel 9, 27 (*Hal.* 176) nichts gebaut werden kann u. Ableitung von יפה sprach- u. sachwidrig wäre (trotz *Bud.* 360ff., der die Bedeutung *Schönheit* erweisen u. eine Beziehung auf die *schönen*, prächtigen Städte der Phöniken darin finden wollte), die Entlehnung aber eines indogerm. Japetos = Djâpati (*Len.* Or.[2] II. 190ff.) durch die Šemiten so lange in der Luft schwebt, als nicht nachgewiesen werden kann, dass ein Jefeth-Hauptvolk diesen Namen führte. — Die Reihenfolge Šem Ḥam Jefeth entspricht übrigens der Natur der Sache: Šem, zu dem die Hebr. selbst gehören, ist der erste; mit Ḥamiten kamen sie früher in Berührung als mit Jafethiten u. ist die Ḥamit. Cultur älter als die der Jaf.

4. Die Ordnung, in der A die 3 Völkerfamilien vorführt, ist die umgekehrte der Altersfolge; er beginnt mit dem jüngsten, Jefeth, u. bringt den ältesten, Šem, zuletzt; das ist immer seine Art, zuerst die Nebenlinien abzuhandeln, um dann bei der Hauptlinie stehen zu bleiben;

Digitized by Google

an die Völker Šem's reihte sich bei ihm die Genealogie Šem's 11, 10ff. unmittelbar an. Innerhalb der 3 Kreise zählt er die ihm bekannten Hauptvölker oder Länder auf, bei einigen weitschichtigeren Völkern auch ihre wichtigeren Unterabtheilungen. Jedoch da er sich bewusst ist, nicht alle Völker- u. Stämme-Namen erschöpft zu haben, weist er jedesmal V. 5. 20. 31 noch durch eine Bemerkung darauf hin, dass die Gliederung im einzelnen eine reichere ist. Sie mit Zahlen zu zählen hat er aber sich wohl gehütet. Zwar haben jüd. Ausleger schon frühe (*Trg. jer.* zu 11, 8) aus dem Verzeichniss die Zahl von 70 Völkern, bald etwas mehr, bald etwas weniger, herausgefunden (*Boch.* Phal. 1, 15; ZDMG. IV. 150f.), u. neuere Gelehrte (*Del. Nöld.; Len.* Or.[2] II. 328) halten dafür, dass die Zahl 70 beabsichtigt sei, wie 46, 27. Allein 46, 27 (s. d.) hat die Zahl ihren guten Grund, ist auch ausdrücklich als solche genannt, hier dagegen wäre sie nur herauszubringen, wenn man Eber u. Peleg, welche doch mit den eigentl. Volksnamen nicht gleichwerthig sind, ebenso Kenaan u. Joqṭan zu den Unterstämmen, in die sie sich gliedern, hinzunähme. Der Gedanke selbst, Völker, die wie Individuen vergehen u. entstehen, in eine bestimmte Zahl bannen zu wollen, ist so ungesund, dass man ihn alten Schriftstellern nicht zutrauen darf (s. auch *Merx* BL. V. 611). Über alle dem ist der jetzige Text aus A u. C erst zusammengesetzt, kann also die Zahl 70 von A oder C nicht beabsichtigt sein, (vgl. vielmehr die Bemerkungen V. 5. 20. 31). Eher möglich wäre, dass bei der schliesslichen Feststellung des amtl. Textes die Absicht vorgelegen u. man zu diesem Zweck noch den einen oder andern Namen hineingesetzt oder weggelassen hätte. Allein auch dann müsste sich die 70 deutlicher aus dem Text ergeben, als das in Wirklichkeit der Fall ist. — Im ganzen erweist sich dieses Verzeichniss als ein vorzügliches histor.-geogr. Denkmal für eine Zeit, aus welcher wir andere umfassende Urkunden nicht mehr haben. Freilich sind, eben aus diesem Grunde, manche Namen desselben für uns dunkel u. durch anderweitige Zeugnisse nicht aufhellbar. Zum Theil sind sie mit den Völkern selbst, die sie führten, verschwunden u. haben andern Platz gemacht, weshalb in der Identification derselben mit anderweitig bekannten Volks- u. Landesnamen Vorsicht anzuwenden ist. Gerade das Streben der Späteren, ihre allmählig mehr erweiterten geogr. u. ethnograph. Kenntnisse in diese Weltkarte hineinzutragen (noch bei *Kn.*, der die Geographie der röm. Kaiserzeit, u. *Buns.*, der die Ergebnisse der vergleichenden Sprachforschung zu Grunde legte) hat zu schlimmen Missgriffen geführt. Nach den ältesten Deutungsversuchen im BJub. c. 8f. u. bei *Jos.* ant. 1, 6, an welchen *Hieron.* (quae. Hebr.) u. andere Kirchenschriftsteller sich anschliessen, sind hauptsächlich zu nennen:

Bochart Phaleg et Chanaan, 1646 u. ö.; *JDMichaelis* spicil. geographiae Hebr. exterae, 1769. 1780. 2 part. u. dazu *Forsteri* epist. ad *JDMich.* 1772. — *CFVolney* Recherches nouv. sur l'hist. ancienne T. I. Par. 1814. — *JSchulthess* das Paradies 1816. — *Rosenmüller* HB. der bibl. AK. I, 1 u. 2. — (*Feldhoff* Völkertafel der Gen. 1837; *Krücke* Erkl. der Völkert. im 1. B. Mose 1837. *J. v. Görres* Jafe-

Digitized by Google

thiten u. ihre gem. Heimath Armenien 1844. *Gfrörer* Urgesch. des menschl. Geschl. 1855 2 Bde.). Besonders: *Tuch* im Comm.; *Knobel* Völkertafel der Gen. 1850; *de Goeje* in Theol. Tijds. IV. (1870) 233 ff.; *Merx* in BL. V. 604 ff.; *Rioult de Neuville* in Revue des questions hist. t. XXVIII p. 383 ff., so wie die RealWB. von *Win.* *Schenk.* *Riehm*; *Lenormant* Orig. de l'hist.[2] t. II. 332 ff. (nur der Anfang einer grossen Abh.); für den jafet. Kreis *Kiepert* im MBAW., Febr. 1859; *Lagarde* Ges. Abhandl. 1866 S. 254 ff.; für die Ḥamiten *GEbers* Äg. u. Büch. Mos. 1868 u. *EGlaser* Skizze der Gesch. u. Geogr. Arabiens. Bd. II. 1890, S. 323 ff. 387 ff.; für die Šemiten *Fürst* in *Merx* Archiv I. 9 ff. Sonst s. zum Stück auch *Ew.* JB. IX. 2 ff. X 167 ff., u. zu V. 8—10 JB. X. 52 ff.; *Halévy* RB. VIII (in REJ. t. XIII. 1886).

Wiederholt, doch etwas verkürzt, wird die Völkertafel 1 Chron. 1, 4—23; einige Varianten darin sind bemerkenswerth.

V. 1 s. 5, 1. 6, 9. V.[b] vielleicht urspr. Fortsetzung von 9, 18[a] bei C (*Wl.*, *Del.*[5] *KS.*). — V. 2—5 von A: *die Jafethischen oder nördl. Völker.* Jefeth hat 7 Söhne. Der erste ist *Gomer*, von welchem V. 3 drei Söhne abgeleitet werden. גֹּמֶר] LXX *Γαμερ*, noch Ex. 38, 6 (LXX *Γομερ*) als Bundesgenosse des Gog von Magog erwähnt. *Joseph.* versteht die seit dem 3. Jahrh. im nördl. Phrygien eingewanderten Galater; *Trg. Jer.* u. *Bereš. R.* nennen unter den Eparchien Gomers zuerst Phrygien; *ADMordtmann* (in ZDMG. XXIV. 77 ff.) will auf die Saka, türkisch-tatarische Stämme, deuten. Meist jedoch versteht man (seit *Calmet*) die *Κιμμέριοι*, die schon Homer bekannt (Od. 11, 14), nördl. vom Pontus Eux. u. Lacus Maeotis ihre Sitze hatten (Her. 4, 11 f.; Strab. 3, 2, 12. 7, 2, 2, 2 f.), im Lauf des 8 Jahrh. von den skolotischen Skythen gedrängt, durch Thrazien wanderten u. mit *Τρῆρες* u. andern Stämmen verstärkt, zu Anfang des 7. Jahrh. über den Bosporus in Kleinasien einbrachen (*EMey.* § 452 ff.). Mit ihnen wurden später von den Griechen (Posidonius bei Strab. 7, 2, 2 u. Plut. vit. Marii) die Cimbern verwechselt. Dieser Ansicht steht eine andere gegenüber (*GWahl* alt. u. neues Vorderasien I. 274; *Kiep.* 204 f.; *Lag.* G. Abh. 254 f., Onom.[1] II. 92; Arm. Stud. § 448; *Hal.* 154 u. ausführlich in RB. XIV. 315—343), wornach גמר *Kappadocien* (altpers. *Katpatuka*) wäre, welches die Armenier *Gamir* (Pl.) benennen, wie auch in dem Bericht des Kephalion (Euseb. chr. Arm. ed. Auch. I. 95) geradezu Gimmeri für die Kappadoken gesetzt werden, u. alte Glossen *Γάμερ ἐξ οὗ Καππάδοκες* (Euseb. II. 12) darbieten (vgl. *Trg.* zu Ez. 27, 11). Auch in den Keilschriften erscheinen die *Gimirrai* als die Bewohner des Landes zwischen den nordwestl. Provinzen der Assyrer im Osten u. der Lyder im Westen, also sicher Kappadociens, aber erst unter Asarhaddon u. Asurbanipal (*Schr.* KGF. 157 ff.; KAT.[2] 80. 428; *FdDel.* Par. 245; *Tiele* G. I. 334. 359. 386). Dass schon Sargon II (722—05) bis nach Melid u. Chammanu (in Kappad.) siegreich gekämpft hat (*Hal.* XIV. 332 f.), ist richtig (*Tiele* 243. 269), aber dass das Land schon damals nach den Gimirrai benannt war, ist nicht erwiesen. Mancherlei Gründe machen wahrscheinlich (*HGelzer* in Berl. Äg. Ztschr. 1875 S. 14 ff., *Schr.* KGF. 157 ff.; *Tiele* 409), dass diese im 7. Jahrh. auftretende Gimirrai eben

Digitized by Google

die aus Thracien über den Bosporus in Kleinasien eingedrungenen Kimmerier waren, u. die Benennung Kappadociens mit Gamir erst von ihnen sich herschreibt. Übrigens waren nach den Angaben der Alten (*Len.* II. 332—387) auch die asiat. Thraker, Bithyner, Maryandyner, Paphlagoner, Phryger u. jüngeren (phryg.) Armener Abkömmlinge der europ. Thraker u. Trerer, u. diese selbst Kimmerier (Strab. 1, 3, 21. 12, 8, 7. 13, 1, 8. 14, 1, 40). Dass nun aber von A mit גמר eben die kapp. Gamir gemeint seien, will (von der Abfassungszeit ganz abgesehen) zu der Reihenfolge der Namen in V. 2 nicht recht passen, wogegen גמר als Gesammtname (vgl. כוש) eines an den Küsten des Pontus Eux. weitverzweigten ἔθνος hier an der Spitze der Jefethvölker seine gute Stelle hätte. אַשְׁכְּנַז] erster Sohn des Gomer, Jer. 51, 27 mit Araraṭ u. Minni, d. h. mit NordOst- u. SüdOst-Armenien zusammengestellt. Joseph. gibt dafür die Ῥηγῖνες, welche sonst unbekannt sind, u. mit den Rugii an der Ostsee (*Kn.*) nichts zu thun haben; *TrgJer.*, *Bereš. R.* deuten es mit Asia, die Juden des MA. mit Germanen. Vielmehr aber, da Ascanios bei Homer als Name eines mysischen u. eines phrygischen Fürsten vorkommt (Il. 2, 862. 13, 793), da derselbe Name noch später an dem See von Kelaenae in Phrygien u. dem bei Nicaea in Bithynien, ferner an einem Fluss, einer Gegend, u. anderen Örtlichkeiten jener Landschaften haftete (Strab. 12, 4, 5 ff. 14, 5, 29; Plin. 4 § 71. 5 § 121. 138. 144. 148; Steph. Byz. s. Ἀσκανία), so scheint Aškenaz, mag nun *az* urspr. Endung des Patronymicums gewesen sein oder nicht (*Lag.* G. Abh. 255; anders in Arm. Stud. § 143; Mitth. I. 225), der alte Name einer durch Mysien u. Phrygien verbreiteten Völkerschaft gewesen zu sein (*Boch.*; *Len.* II. 388 ff.; *Mordtm.* 82; *EMey* § 251), wogegen Jer. 51 nur die später aus Phrygien in Westarmenien eingewanderten Askanier verstanden werden können (*Len.* II. 394. 371 ff.). Andere (*Tuch*, *Ges.*, *Schr.* KGF 160) wollen auch in der Gen. diese Westarmener finden, aber s. Togarma. Ob der keilschriftliche Volksname *Ašguza* (*FdDel.*, *Schr.* KAT.[2] 610) etwas damit zu thun hat, steht dahin. Willkührlich ist die Correctur אַשְׁנְנַז (*Hal.* 159) *Ušnaniz*, Name einer von Sargon II eroberten Festung in Cyrrhestice. רִיפַת] 1 Chr. 1, 6 דִּיפַת (var. ריפת). Die meisten (schon BJub.) wollten darin die fabelhaften ὄρη Ῥιπαῖα finden, welche bei den Alten den Nordrand der Erde begrenzen; *Kn.* machte gar daraus die Karpathen, um neben den Germanen (Ašk.) die Kelten in die Völkertafel hineinzutragen. Alles grundlos. Josephus versteht, wohl nicht blos rathend, die *Paphlagoner; Boch.*, dann *Lag.* (255) verglichen den Fluss Ῥήβας (Ῥήβαντ-ος), der in Bithynien in das schwarze Meer fällt (Peripl. mar. erythr. 17 Müll.; Ptol. 5, 1, 5; Steph. Byz. s. v.; Plin. 6 § 4) u. die Landschaft Ῥηβαντία am thraz. Bosporus (Eustath. in Dion. perieg. 793) als Reste jenes alten Namens (s. auch *Len.* II. 396 ff.). Aber so weit westlich kann ריפת (zwischen אשכנז u. תגרמה) nicht gesetzt werden. Nicht in Betracht kommt die Conjectur von *Volney* (*Bohl.*; BL. V. 98) נִיפַת = Νιφάτης d. i. Name der höchsten Bergreihe des Taurus in Armenien (Strab. 11, 12, 4), u. פִּירַת (*Hal.* RB. XV in REJ. t. XVIII. 161 ff.) d. h. Bit Purutaš zwischen Moschène,

Digitized by Google

Tabalène et Cilicie in den Inschriften Sargons II. תוגרמה] Ez. 38, 6 mit Gomer zusammen im Heere des Gog, Ez. 27, 14 hinter Javan Tubal Mešek als Rosse u. Maulthiere für die tyrischen Händler liefernd erwähnt, beidemal von Ez. בית תוגרמה genannt. Nach Joseph. wurden sie für die Phryger gehalten; nach einem griech. Schol. zu Ez. 38, 6 im Cod. Vat., nach Sync. 1 p. 91 u. Samuel. Arm. (Eus. chr. Arm. II. 12) sind es Armener; nach Mose Chor. leiten sich die Armener von Haik, dem Sohne Thorgom's, ab. Sowohl auf die Armener (Strab. 11, 14, 9, vgl. Her. 1, 194) als auf die Phryger (Hom. Ili. 3, 185; Claudian. laus Seren. 191) passt der Reichthum an edlen Rossen; auch waren Armener ἄποικοι der Phryger (Her. 7, 73) u. τῇ φωνῇ πολλὰ φρυγίζουσιν (Eudox. bei Steph. Byz. u. Ἀρμενία, auch Eustath. zu Dion. 694). Allein da die Phryger wahrscheinlich schon in Aškenaz enthalten sind, ist für Togarma bei den Armenern stehen zu bleiben, d. h. nach dem ältesten Sinn des Worts bei dem westl. Armenien. Dass die Namensform Thorgom des Mos. Chor. erst aus den LXX geschöpft ist (*Lag.* G. Abh. 255f.; Sym. I. 105; Arm. Stud. § 865), ist noch kein Beweis für die Grundlosigkeit der arm. Anwendung des Namens. Ob die keilinschriftl. Stadt *Tilgarimmu* (*Del.* Par. 246; *Hal.* Mél. de Crit. 163) in Melitene damit zusammenhänge, muss dahin gestellt bleiben. Die Vermuthung, Togarma sei Τενθρανία (*Lag.* 257), hat nichts für sich; die Deutung auf die Türken (wiederholt von *Mordtm.* in ZDMG. XXIV. 82) ist werthlos. Phrygien, Paphlagonien, West-Armenien reihen sich, in der Richtung von W. nach O., gut zusammen, u. ihre Unterordnung unter גֹּמֶר stimmt mit der von den Alten überlieferten Ethnogonie (S. 172). — מָגוֹג] der 2. Sohn Jefeths, muss, der geogr. Ordnung gemäss, zwischen Gomer u. Medien gesucht werden. Bei Ez. 38, 2ff. 39, 6 erscheint Magog als ein Land (u. Volk) im hohen Norden, dessen Fürst Gog Tubal u. Mešek unter sich hat, u. welchem Gomer u. Haus Togarma sich anschliessen; der dort von Ez. beschriebene Zug Gog's wird gewöhnlich als ein profet. Nachbild des zu Josia's Zeit über Asien hereingebrochenen Skythenzuges (Her. 1, 103ff.) angesehen. In der That erklären hier in der Genesis Joseph. u. Hier. Magog als *Skythen*, u. ist seit *Boch.* diese Deutung fast allgemein angenommen, ohne dass man übrigens bis jetzt erklären kann, was der Name Magog eigentlich bedeute (gegen die Gleichung *ma* = gross u. *gog* = Berg s. *Lag.* 158; *Len.* II. 467f.), noch auch diesen Namen für die Skythen sonst nachweisen. An ein Volk beträchtlicher geogr. Ausbreitung muss der Analogie der übrigen *Söhne* Jefeth's nach jedenfalls gedacht werden. Die Massageten (*Schultb.*) liegen zu fern. In den keilschriftl. Berichten über einen Feldzug des ass. Königs Asurbanipal nach Armenien kommt ein von ihm besiegter König Gagi des Landes Saḫi vor, welchen manche auf Gog König der Saken (Skythen, Strab. 11, 8, 2ff.) deuten wollten (*GSmith, Schrad.* KGF. 159; *Del.* Par. 247; *Len.* II. 461ff.); s. aber *Tiele* bab. ass. G. 361f.. Darnach hätten Abtheilungen der Skythen schon vor 660 den Kaukasus überschritten u. sich in den Ländern nördl. vom Araxes (Gogarene, Sacasene) festgesetzt. Auch *Kiepert* (207f.) meint, dass unter Magog

Digitized by Google

in der Gen. das nördl. u. östl. Armenien zu verstehen sei, welches noch zur Achämeniden-Zeit die 18. Satrapie (Matiane) gebildet u. skyth. Nomadenstämme, wie Saspiren, Alarodier u. a. zu seiner Bevölkerung gehabt habe (MBAW. 1857 S. 139, s. auch *Len.* 470ff.). *Hal.* 156f. meint, מָגוֹג sei durch die Aussprache מַחְמוּגִי aus *Mat-Gamgum*, dem Namen eines Ḥettitenstaats zwischen Kumuḥ u. Samal (*Tiele* 197. 219. 243f.) entstanden u. von den Hebräern auf das ganze armenische Plateau übertragen worden (gegen *Sachau* in SBAW. 1892 S. 314ff., der *Gurgum* liesst, s. *Hal.* in JA. VIII, 19 S. 566); *EMey.* § 464 erklärt schlankweg Magog für einen von Ez. aus Gog, dem Namen des (lydischen!) Gyges, gebildeten Landesnamen (als ob man im Hbr. durch den Vorsatz מ aus Personnamen Landesnamen bildete!) u. *Stade* (Gesch.[1] II. 61f.) beseitigt Ez. 38, 2 ארץ המגוג als Glosse, 39, 6. Gen. 10, 2 (1 Chr. 1, 5) als Schreibfehler für גוג (als ob das noch Kritik wäre!). — מָדַי] sicher die *Meder*, sonst im AT. vom 8. Jahrh. ab (2 Reg. 17, 6. 18, 11) öfters erwähnt (Jer. 25, 25. 51, 11. 28. Jes. 13, 17f. 21, 2). Als Ziel der Feldzüge der ass. Könige wird das („ferne") Land Madai von Rammannirar (J. 812—783) ab oft genannt. Ob das Land Amadai, das Salmanassar II (859—25), u. Land Matai, das Samsiramman (824—812) bekämpfte, mit Madai identisch ist (*Schrd.* KGF. 173ff.; KAT.[2] 80; *Tiele* 193. 203. 208), steht noch nicht fest. — Wenn nun von den Medern zu den Joniern übergesprungen wird, so ist deutlich, dass hier eine neue, nun südlichere, geogr. Reihe beginnt, u. die Fortsetzung Tubal, Mešek zeigt, dass sie wieder von W. nach O. läuft. יָוָן] sicher die *Jonier* (*Ἰάονες*, *Ἰάϝονες*), im ganzen Orient bis nach Indien der Name für die Griechen, u. zwar nicht erst seit der Zeit des Achämenidenreiches (*Stade* de populo Javan, Giess. 1880 S. 10), sondern schon in den Inschriften Sargons II. (*Schr.* KAT.[2] 81f.; KGF. 238; *Del.* Par. 248f.; *Sayce* in Akademy 1891 S. 341 will sie sogar schon in der Tell Amarna Tafel XLII, a. 16 finden; über den Namen bei den Ägyptern s. *Lepsius* in MBAW. 1855 S. 497ff.). V. 4 lässt an ein grösseres ἔθνος denken, ähnlich wie bei Gomer V. 2f. Auch in Jo. 4, 6. Ez. 27, 13. Jes. 66, 19 zwingt nichts, gerade an die kleinasiat. Jonier zu denken, u. in Ez. 27, 13 nichts, gerade die jonischen Kolonien an der Südküste des Pontus (*Stade* 4) zu verstehen. In Dan. 8, 21. 10, 20. 11, 2 (Zach. 9, 13 nach dem jetzigen Text) sind die maked. Griechen verstanden. Sonst vgl. über die Fahrten der Griechen vorhistorischer Zeit auch im östl. Mittelmeer *ECurtius* in SBAW. 1882 S. 943ff. u. *EMey* § 192. 259. 279. תֻּבַל וּמֶשֶׁךְ] immer (ausser Jes. 66, 19 mass. u. Ps. 120, 5) so verbunden; Ez. 32, 26 als Völker, die schon schwere Niederlagen erlitten haben; Ez. 27, 13 (zusammen mit Javan, auf Grund von Gen. 10, 3) als Handelsgenossen der Tyrier; Ez. 38, 2f. 39, 1 als der Kern des Heeres des Skythenkönigs Gog; Jes. 66, 19 LXX als ferne Völker. Schon *Boch.* hat bewiesen, dass die *Moscher* (*Μόσχοι*, *Sam.* מושך; *Μέσχοι* erst bei Procop u. Agathios) u. *Tibarener* (*Τιβαρηνοί*, *Τιβαροί*) gemeint sind, welche auch Her. 3, 94. 7, 78 neben einander nennt, zur 19. Satrapie des Darius gehörig. Sie bewohnten die Gebirgsländer im SO. des schwarzen Meeres, die

Digitized by Google

Moscher zwischen den Quellen des Phasis u. Kyros (noch später kommt Meskhethi als einheimischer Landesname am obern Kur vor, *Kiep.*), die Tibarener östl. vom Thermodon. Noch heute (wie Ez. 27, 13) sind Sklaven u. Kupferwaaren Hauptausfuhrartikel der pontischen u. kaukas. Bergvölker. In den ass. Keilschriften (schon Tiglatpilesars I. c. 1120—1100 u. Salmanassar's II. 859—825) reichen aber beide Völker noch weiter südlich, die Tabali bis an Cilicien u. die Muski nordöstlich an Tabali (*Schr.* KGF. 155 ff.; KAT^2 82 ff.; *Del.* Par. 250 f.; *Hal.* 193 ff.); sie wurden also erst später (durch die Assyrer? oder Kimmerier im 7. Jahrh.?) aus ihren südlicheren Sitzen ausgetilgt oder nordwärts gedrängt. Wenn sich somit aus ihrer früheren südlicheren Lage die Reihe Javan Tubal Mešek vortrefflich erklärt, so ist auf der andern Seite die Priorität des A vor Ez. u. den Angaben der Griechen, welche sie nur als die nordischen Völker kennen, einleuchtend. Josephus deutete Tubal auf die Iberer (im Kaukasusland), Mešek (nach Lautähnlichkeit?) auf *Μάζακα* in Kappadocien, aber schon *Hier.* verwechselt jene mit den span. Iberern. — תִּירָס] sonst nirgends erwähnt, müssen ihrer Stellung nach entweder östl. von מָשֶׁךְ (weshalb *Hal.* 158 תִּירָס d. h. *Κυῤῥήστικη* corrigiren will!) oder aber als Reihe für sich im Westen u. südlicher als die vorigen gesucht werden. Das seit Joseph. u. Euseb. meist verstandene grosse Volk der Thraken (*Θρῇκες, Θρᾷκες*) passt den Lauten nach nicht (תִּרְס, ס) u. dürfte auch in der Gomer-Gruppe (s. S. 172) schon enthalten sein. Ebenso *Τύρ-ης, Τύρ-ας* (*Schulth.*, noch *Del.*[5]) d. i. der Dniester mit seinen Anwohnern ha weder sprachliche noch sachliche Wahrscheinlichkeit, sofern ein hellenisches (Her. 4, 51) oder phönikisches (Amm. Marc. 22, 8, 41) Emporium am Tyras die *Τυρῖται* noch nicht zu einem im Alterthum wichtigen Volk macht. Am besten passen die *Τυρσ-ηνοί* (BJub., *Tuch*, *Nöld* im BL. V. 519 f.), von denen als einem alten pelasg. Volk die Griechen viel redeten, u. welche sich einst zwischen Kleinasien u. Griechenland, auf den Inseln u. an der Küste des ägäischen Meeres durch Seeräubereien furchtbar machten (Her. 1, 57. 94; Thuk. 4, 109, s. *Tuch*), die auch mit den italischen Tyrsenern oder Tyrrhenern in Verbindung gebracht wurden; zumal wenn die in altäg. Texten vorkommenden Turuša (ZDMG. XXI. 660. 663; *Ebers* I. 110. 155; *Chabas* Etudes sur l'antiq. hist. 191 ff.; *EMey.* § 260) auf diese seefahrenden Tyrsener gedeutet werden dürfen (anders *Halévy* im JA. VII, 4 p. 408 ff.). — V. 4. Von Javan werden noch 4 Söhne namhaft gemacht, die südlichsten u. westlichsten des ganzen Jefethkreises. Sie gelten nur als Javan*söhne*, nicht als Urvölker. Zu Javan aber gerechnet werden sie nicht etwa als Besitzthümer der Hellenen (*de Goeje* 250 f.), auch nicht (*Stade* 9) weil als Kaufleute u. Seefahrer auf gleicher Kulturstufe mit den Joniern stehend, sondern weil dem Vrf. die einheimischen oder eingewanderten Bevölkerungen dieser wichtigsten u. ältesten Stationen des mittelländ. Seeverkehrs, wovon zwei (Eliša u. Taršiš) im W., zwei (Kittim u. Rodanim) im O. von Javan, sich am natürlichsten um diesen gruppiren, u. auch in ethnischer Beziehung mit diesem am ehesten zusammenzustellen schienen. אֱלִישָׁה] weil er Javansohn ist, u. weil nach Ez.

Digitized by Google

27, 7 in Tyrus von den Inseln oder Küsten des Eliša Purpurstoffe (nicht Purpurschnecken) bezogen wurden, der Peloponnes aber u. namentlich Laconien grossen Reichthum an Purpurmuscheln hatte (Plin. 9, § 127. 21, § 45; Pausan. 3, 21, 6; Horat. Od. 2, 48, 7), so liegt es nahe, an ein griech. Volk zu denken, u. Namensähnlichkeit liess auf Aeoler (*Joseph.*, *Hier.* *Kn.* *Del.*[5]), Hellas (*Trg.* *Jon.* zu Gen. u. *Peš.* zu Ez.), Elis, ursprünglich ϝᾶλις ϝαλεία (*Boch.*) rathen. Aber אֱלִישָׁה für griech. Nominativzeichen ς ist undenkbar (weshalb *Hal.* RB. XV. 352 an ein Derivat von Ἕλος in Lakonien denkt); Griechen u. Griechenland können in Javan befasst sein; zwischen Hellas u. Spanien bliebe das schon in ältester Zeit von den Phöniken besuchte u. besiedelte Italien mit Sicilien unerwähnt. Darum hat vielleicht mehr Gewicht, als jene Vermuthungen, das מְדִינַת אִיטַלְיָא im *Trg.* zu Ez., u. die Glosse bei Sync.: Ἐλισσὰ ἐξ οὗ Σικελοί (Eus. chr. Arm. II, 13). *Sicilien* (*Kiep.*) mit *Unteritalien* wäre hier am Platz; auch die Stelle des Ez., zu dessen Zeit schon die griech. Colonien dort blühten, erklärte sich dann sowohl der Sache als dem Ausdruck אִיֵּי nach. Der Name Eliša (ob Ἰλλυρ-ια?) bleibt dann freilich noch zu erklären. Karthago (*Schulth.*, *Stade* 8 f.), als dessen Gründerin Elissa galt (*Mov.* Phön. II, 1. 350 ff.), konnte kein Phönike in den (nördl.) Jefeth-Kreis einbeziehen; auch wäre noch zu beweisen, dass es je Elissa genannt wurde; אִיֵּי אֱלִישָׁה passt nicht dazu. תַּרְשִׁישׁ] im AT. oft genannt, ist immer u. überall das bereits seit dem 11. Jahrh. mit Tyrus im Verkehr stehende, nam. wegen seines Silberreichthums aufgesuchte u. im Orient früh berühmt gewordene *Tartessus* (nicht Dertosa = Tortosa in Katalonien, wie *Redslob*, Tartessus. Hamb. 1849. 4⁰ meinte) u. weiterhin das ganze Land der *Turti* oder *Turditani*, zu dem es gehörte, wahrsch. semitisirt aus Tartisch (s. *Tuch*, *Ges.* th., *Kiepert* A. Geo. S. 481. 484 f.). Nicht die Stadt als phönik. Kolonie (*Stade*), sondern das Land u. Volk ist gemeint, u. zwar nicht erst in der Zeit nach seiner Besiedlung durch die Phokäer (wie *de Goeje* 251 vermuthet). So hat es schon Euseb. (Θάρσεις ἐξ οὗ Ἴβηρες) u. ihm nach fast die ganze Reihe der Späteren verstanden. Dagegen Tarsus in Cilicien (*Joseph.* *Hier.* *Buns.*), auf Münzen תרז, ebenso assyr. (*Schr.* KGF. 240 f.), erst von Sanherib (*Euseb.* chr. Arm. 1, 43; anders Amm. Marc. 14, 8, 3) gegründet, kommt ebenso wenig in Betracht, als Tyrsener, Etrusker (*Kn.* *Del.*[5], vielmehr s. תִּירַס V. 2), oder Sardinien (*Hal.* 160) oder Kreta (*Hal.* RB. XV. 353 ff.). כִּתִּים] zweifellos *Cyprier* u. *Cypern*, wo eine alte Stadt Kition (auf die sich schon Joseph. für diese Bedeutung beruft), s. *Ges.* zu Jes. 23, 1 u. die RWBücher. Bei den Assyrern hat die Insel den eigenth. Namen *Jatnâna* oder *Atnâna* (Jadn., Adn.) s. *Schr.* KAT.[2] 85 f., wogegen die Stadt Kition (Larnaka) bei ihnen Qarti Ḥadasti hiess (*Schrad.* in SBAW. 1890 S. 337 ff.). Über die Nationalität der ältesten Bevölkerung ist nichts Sicheres zu sagen. Ausser von den Phöniken war diese grosse Insel auch von griech. Stämmen frühe besiedelt (s. *Kiep.* A. Geo. § 127). Wenn späterhin von אִיֵּי כִּתִּים (Jer. 2, 10. Ez. 27, 6) im Plur. die Rede ist, 1 Macc. 1, 1. 8, 5 sogar Macedonien u. Dan. 11, 30 Italien oder Römer unter diesem Namen befasst werden, so folgt daraus

Digitized by Google

nur, dass bei erweiterten geogr. Kenntnissen der alte Name in erweitertem Sinne gebraucht, also Kittim auf andere westl. Inseln u. Küstenländer übergetragen wurde. Das Wort schon hier in diesem jüngeren Sinn zu nehmen, liegt kein Grund vor, u. die Ordnung der Aufzählung erlaubt es nicht. הַדָּנִים] im amtl. Text, den auch *Trg.*, *Peš.* u. *Vulg.* ausdrücken; aber nach LXX, *Sam.*, mass. 1 Chr. 1, 7 (Var. דדנים, vgl. *Mich.* spicil. 1. 115 ff.) u. nach inneren Gründen ist vielmehr רֹדָנִים zu lesen. Dodanim erlaubt keine annehmbare Deutung, da Dodona (*Cler. Mich., Ros. Krück.*) als vereinzelte, zudem binnenländische Stadt in Epirus hier überhaupt keine Stelle hat, die Dardaner aber (*TrgJon., Talm., Ges. Kn. Buns. Del.*) schon dem Namen nach nicht genau stimmen, u. ein wirklich griechisches Volk, das darin gesucht wird, doch nicht darstellen. Wird aber רֹדָנִים gelesen, so liegen die Anwohner des Flusses Rhodanus in Gallien (*Boch.*) geschichtlich u. geographisch abseits, u. auf dem Wege nur die Ῥόδιοι (wie LXX auch Ez. 27, 15 für דדן Ῥόδιοι haben) d. h. *Rhodus* oder allgemeiner die rhodischen Inseln d. h. die Inseln des ägäischen Meers. Rhodus kennt schon Homer Ili. 2, 654 ff.; die Phöniken kamen frühzeitig dorthin (*Boch.*; *Mov.* II, 2. 246 ff.), sie lag auf ihren Fahrten nach Javan u. weiter westlich. Josephus hatte diesen 4. Javansohn gar nicht in seinem Exemplar, u. Epiphan., selbst ein Cyprier, dehnt Kittim auch auf Rhodus aus, weil er dieses nicht entbehren mochte (adv. haer. 30, 25). — V. 5. Da Vrf. V. 20 u. 31 jeden der andern Völkerkreise mit einer Unterschrift abschliesst u. im Gebrauch seiner Formeln immer sich sehr gleichmässig zeigt, so erwartet man (*Ilg. Ew. Olsh.*) auch hier ein אֵלֶּה בְּנֵי יֶפֶת. Dies wieder einzusetzen ist um so nothwendiger, da מֵאֵלֶּה nur auf die בְּנֵי יָוָן V. 4, nicht auf die בְּנֵי יֶפֶת (*Kn.*, *Wl.* XXI. 395) sich beziehen kann, weil doch von Magog, Madai u. a. unmöglich die Bevölkerung der אִיִּים ausgesagt werden konnte. Und zwar müssen, da auch בְּאַרְצֹתָם mit אִישׁ לְשֹׁנוֹ nicht zusammen passt, vor בְּאַרְצֹתָם jene 3 Worte eingesetzt werden, ohne dass es darum nöthig wäre, מֵאֵלֶּה—הַגּוֹיִם als Glosse zu streichen. *Von diesen* (Javansöhnen) *aus haben sich abgetrennt* (V. 32) d. h. sowohl vereinzelt als ausgebreitet die *Meeresländer* d. h. Inseln u. Küstenländer *der Völker*; das gehört noch zu V. 4; Vrf. deutet an, dass es noch andere als jene genannten u. seit alter Zeit bekannten Inseln u. Küsten des Westens gebe, die erst später als bevölkerte oder besuchte hervorgetreten seien. Nun erst folgt die Unterschrift: [*Dies sind die Söhne Jefeth's*] *nach ihren Ländern, jeder gemäss seiner Sprache, gemäss ihren Geschlechtern* (Stämmen), *nach ihren Völkern.* בָּם] vgl. V. 20 u. 31 (s. 7, 21). Vrf. kann u. will die einzelnen Länder u. deren Districte, die einzelnen Völker u. Stämme, welche die Jafethiten umfassen, u. die mancherlei Sprachen, die sie reden, nicht alle aufzählen.

V. 6—20. *Die Ḥamiten* oder *die südl. Völker.* V. 6 f. aus A. — V. 6 werden 4 Hauptvölker auf Ḥam zurückgeführt; die Ordnung derselben geht von Süd nach Nord. כּוּשׁ] bei den alten Ägyptern Kaš, Keš, zur Bezeichnung eines rothbraunen Volkes zwischen Ägypten u. Abessinien, nam. im Osten zwischen Nil u. Meer, gebraucht, u. als

Digitized by Google

Volksname von den Naḥasi d. h. den Negern unterschieden, wenn auch zuweilen von den Naḥasi des Landes Kaš die Rede ist (s. *Lepsius* Nub. Gramm., S. XCIff.). Im selben Sinne (vgl. Ez. 29, 10) kommt כּוּשׁ ausser 2 Chr. 12, 3. 14, 8ff. wohl auch sonst im AT. (zB. Jes. 11, 11. 43, 3. 45, 14 u. s.) vor, ist aber von Jesaja's Zeit an auch speciell Bezeichnung des Staates Napata (Jes. 18, 1. 20, 3. 37, 9; s. BL. I. 288ff.), keilschriftlich Kusi genannt (*Schr.* KGF. 282ff.; KAT.^{2} 86ff. *Del.* Par. 251). Das griech. Wort *Αἰθίοπες*, womit die dunkelfarbigen Menschen der südl. Länder Afrika's u. Asiens bezeichnet wurden, hat keinen ethnol. Sinn, wenn auch späterhin *Αἰθιοπία* zur Bezeichnung des von Äg. südlichen Nillandes (Her. 3, 114. Ptol. 4, 7) verwendet wurde. Bei den Ägyptern dagegen u. ebenso hier in der Völkertafel ist ein eig. *ἔθνος* gemeint, aber während dieses bei den Äg. auf das von Äg. südliche Land, zumeist im Osten des Nil's beschränkt ist, werden hier kraft V. 7 Völker nicht blos Afrika's, sondern auch Asiens, also zu beiden Seiten des arab. Meerbusens, darunter befasst, u. ist an dem ethnogonischen Sinn des Wortes nicht zu zweifeln (gegen *Ges.* th. 673). Dass die Kaššı der Keilschriften (*FdDel.* die Sprache der Kossäer 1884) d. h. die *Κίσσιοι* in Susiane u. weiterhin die *Κοσσαῖοι* im Zagros-Gebirg mit den bibl. äg. Kuš in Zusammenhang stehen, ist wenig wahrscheinlich (s. über dieses Volk *Nöld.* in GGN. 1874 S. 173ff.; *Schr.* KGF. 176f., KAT.^{2} 87f.; *Leps.* Nub. Gr. S. CV; *Del.* Par. 31. 127ff.; *EMey.* § 129; *Tiele* G. 71; *Opp.* in ZA. III. 422f.; *Hal.* in ZA. IV. 209ff.), s. weiter V. 8. מִצְרַיִם] die semitische, wohl von einem Hyksosvolk geschöpfte, aber ihrer Bedeutung nach noch nicht sicher erklärte Benennung *Ägyptens*, phönik. *Μύαρα* (l. *Μυσρα*) bei Steph. Byz. s. *Αἴγυπτος*, ass. *Muṣur*, *Muṣru*, *Miṣir* (*Schr.* KGF. 251f. KAT.^{2} 89; *Del.* Par. 308ff.), altpers. *Mudrâja*, u. durch die LXX als *Mestrem* in's Kopt. übergegangen. Die Meinung (*Boch.*), dass מְצַר „Umwallung" bedeute u. Äg. als ein abgeschlossenes Land bezeichne, ruht blos auf der Umbiegung des Namens bei Jes. 19, 6. 37, 35. (Mich. 7, 12), hat an Diod. Sic. 1, 31 (*ἡ Αἴγυπτος πανταχόθεν φυσικῶς ἰσχύρωται*) keine Stüze, wohl auch nicht an dem Festungsgürtel von Pelusium bis Klysma (*Ebers* Äg. 86ff.; vgl. *Brugsch* Gesch. Äg. S. 189). Die Ableitung des Namens von Ramses (*Reinisch* über die Namen Ägyptens 1859) geht noch weniger an. Andere (*Ges.* th. 815) dachten an arab. aram. ass. מצר *Grenze*, *Gebiet* (*Ew.* JB. X. 174 zog sogar syr. arb. äth. מדר *Land* herbei) u. verstehen die *beiden Länder*. Die Dualform (nicht Locativform, *EMey.* § 42) des hebr. Namens bezieht sich nicht auf die 2 durch den Nil getrennten Landeshälften (*Tuch*) oder die 2 Bergketten im O. u. W. des Landes (*Kn.*), sondern wahrscheinlich auf das obere u. untere Land, von welchen schon auf den ältesten äg. Denkmälern immer die Rede ist, wenn Gesammtägypten umschrieben werden soll. Diese Dualform ist von den Mass. selbst da punctirt, wo nur Unterägypten verstanden u. Oberägypten ausdrücklich davon unterschieden wird (Jes. 11, 11. Jer. 44, 15). Der griech. Name *Αἴ-γυπτος* (über dessen Ableitung Vermuthungen bei *Reinisch* a. a. O., *Ebers* Äg. 75 f. u. in *Ri.* HWB. 309, *Chabas* Etud.

Digitized by Google

sur l'ant. hist.[2] 119 ff.) ist bei den Griechen zunächst Benennung des Nildeltalandes gewesen, aber bald auf Gesammtägypten ausgedehnt worden (Her. 2, 15; Plin. 18 § 170). פוּט] kommt vom 7. Jahrh. an im AT. öfters vor: Naḥ. 3, 9 neben Kuš Miṣraim Lubim; Jer. 46, 9 im äg. Heer mit Kuš u. Ludim, ähnlich Ez. 30, 5; Ez. 27, 10 unter den Söldnern der Tyrier zusammen mit Paras u. Lud; Ez. 38, 5 im Heergefolge Gog's neben Paras u. Kuš; endlich LXX (Mass. פוּל) Jes. 66, 19 als ferne Nation des Westens. Die LXX, in äg. Dingen von Gewicht, geben es in Jer. u. Ez. mit *Λίβυες* wieder; Joseph. deutet es auf die Libyer, die eine Gründung von *Φούτης* seien, auch gebe es einen Fluss dieses Namens im Land der Mauren, der ebenso wie das ihm angrenzende Land *Φούτη* bei sehr vielen griech. Geschichtschreibern vorkomme (vgl. den sonst unbekannten Fluss *Φθούθ* oder Fut im westl. Mauretanien, Ptol. 4, 1, 3; Plin. 5 § 13); dasselbe wiederholt Hier. qu. Dem Joseph. folgen die andern Alten. (BJub. c. 9 im äth. Text setzt Phud westlich von Kuš, oder da der Name Miṣraim ausgefallen ist, wahrscheinlich westl. von Ägypten.) Für die Erklärung durch *Libyer* kann auch sprechen, dass der westl. District Unterägyptens, das s. g. Libya Aegypti, koptisch den Namen Phaiat führt (*Kn.* VT. 296). An das in altägypt. Texten oft vorkommende *Pun* oder *Punt*, eig. Pwnt (*Erman* Äg. 667) ist nicht (mit *Ebers* 63; *Merx* im BL. V. 20; *Stade* Isaiae vatic. Aeth. 1873 S. 9) zu denken, weil dieses nicht, wie man früher (noch *Glaser* 333 f.) meinte, die Westküste von Arabien (altäg. vielmehr *to-nuter* d. i. Land des Gottes Ra d. i. des Sonnenaufgangs), sondern das Weihrauchland Ostafrika's, die Somäli-Küste bis Cap Guardafui (*Mariette* listes géogr. des Pylônes 1875; *Brugsch* Gesch. 110; *Erman* Äg. 674 ff.; die Küste von Sauakin bis Massaua will *JKrall* das Land Punt in den SB. der Wiener Ak. 1890, phil. hist. Bd. CXXI; die Seeküste Nubiens *Hal.* 161), u. zugleich die weihrauchreiche Südküste Arabiens (*Leps.* Nub. Gr. S. XCVII ff.) bezeichnet, wohin man nur zu Schiff gelangte, Länder u. Völker also, die wenn A sie kannte, von ihm unter Kusch befasst wurden, u. jedenfalls nicht nach Miṣraim, sondern vor Kusch genannt worden wären. Soldaten aus Punt hatten die Ägypter nie, u. wäre also Naḥ. 3, 9. Jer. 46, 9. Ez. 30, 5 nicht erklärlich; umgekehrt libysche Söldner im Dienste von Tyrus (Ez. 27, 10) haben im 6. Jahrh. nichts befremdliches. Der Name Puṭ kann füglich zur Zeit des Vrf. den Phöniken schon bekannt gewesen sein, zumal wenn das ihn tragende Volk urspr. mehr östlich in NAfrika sass, u. erst später weiter nach dem Westen gedrängt wurde. Von den Putija der Naqshi-Rustam-Inschrift des Darius ist wegen der Unsicherheit der Erklärung vorerst abzusehen (ZDMG. XI. 134 ff. u. XXIII. 217 f.; *Spiegel* altpers. Klinschr.[2] 119). Über das Verhältniss zu den לוּדִים s. V. 13. כְּנַעַן] ungewisser Herkunft. Wenn von √ כָּנַע abgeleitet, bedeutet es sicher nicht die Unterjochten (*Kittel* Gesch. d. Hbr. I. 9 f.), da die Phöniken sich selbst כנע benannten, sondern Land u. Volk der Niederung (Num. 13, 29), aber nicht im Gegensatz gegen Aram, dem man mit Unrecht die Bedeutung Hochland zuschrieb (*Rosenm.* BAK. II, 1. 75 ff.; noch *Ges.* th. 696),

Digitized by Google

sondern urspr. Name der Meeresniederung u. ihrer Bewohner (Jes. 23, 11. Ṣeph. 2, 5), u. von da auf das ganze westl. Jordanland übertragen (*Ew.* G.[3] I. 340; BL. III. 513ff.; *Kn.* VT. 305ff.). Er erscheint hier als einheimischer Sammelname der ganzen kenaan. Bevölkerungsschicht, mit Einschluss der Phöniken, u. war uralter Name dieses Volkes: bei Sanchun. (Eus. pr. ev. 1, 10, 26) ist Osiris Bruder des *Χνᾶ*, der zuerst *Φοίνιξ* umgenannt wurde, u. bei Steph. Byz. heisst es, dass *Φοινίκη* ursprünglich den Namen *Χνᾶ* hatte. Noch zu Augustin's Zeit bekannten sich punische Bauern als Chanani (Aug. exp. ep. ad Rom. 13). Laodicea ad Libanum heisst auf Münzen לאדכא אם בכנען Metropole in כנען (*Ges.* Mon. II. 267). In der Tell-Amarna-Correspondenz (c. 1400 v. Ch.) ist mehrmals vom Land *Kinaḫḫi* oder Land der *Kunaḫa* d. h. Kenaanäer die Rede (*Zimmern* in ZA. V. 147. 153, u. in ZDPV. XIII. 143ff.; *Hal.* RB. XX in REJ. t. XX. 475ff.). Bei den Ägyptern kommt *pa Kanʿana* für den Süden Kenaans vor (*Brugsch* Gesch. 203. 460; *EMey.* ZATW. III. 308; *Hal.* in REJ. t. XXI. 69f.). Phönizien oder doch das phönikisch-nordsyrische Küstenland heisst bei ihnen *Keft*, die Phöniken *Fenchu*, später auch *Χαρ*, *Χαλ* (*Leps.* Nub. Gr. CI; *EMey.* § 180; *Brugsch* 208; *Pietschmann* G. der Phön. 257; *Χαρ* nach *Hal.* t. XXI. 65f. urspr. Name der Philister). Die Assyrer begreifen Phönizien in dem allgemeinen Namen *mat Aḫarri* d. i. Westland (*Schr.* KAT[2] 90ff.). Den Grund davon, dass Kenaan trotz seiner semit. Sprache zu Ḥam gerechnet wird (s. auch 9, 20ff.), braucht man nicht im Nationalhass seitens der Israeliten zu suchen (zB. *Müllenhoff* in GGA. 1851, S. 171; *Sprenger* Geogr. Arab. 294f.). Läge die Erinnerung an Kenaans lange politische Zugehörigkeit zu Äg., wie sie aus den Tell-Amarna-Briefen sich ergibt (*Hal.* in REJ. t. XXI. 51f.) zu Grund, so erwartete man vielmehr Kenaan als Sohn des Miṣraim bezeichnet. Eher scheint sich das Bewusstsein einer von der der Isr. verschiedenen Herkunft derselben darin zu spiegeln. Es wird überliefert, dass sie aus südl. Wohnsitzen, vom erythr. Meer her eingewandert sind (Her. 1, 1. 7, 89; Strab. 1, 2, 35. 16, 3, 4; Justin. 18, 3; Dion. per. 906, vgl. noch BJub. c. 10). Durch die vorgebrachten Gegengründe (*Mov.* Phön. II, 1. 38ff.; *Stark* Gaza[1] 37, *EMey.* § 178) ist die Werthlosigkeit dieser Tradition noch nicht erwiesen. Nicht mehr als eine Vermuthung ist es (*Clerm. Ganneau* in JA. VIII, 19 S. 118), dass erst die Verpflanzung von Bewohnern der Küste des pers. Golfs nach Ṣidon durch Asarḥaddon im J. 678 (*Tiele* 328) den Anlass zu der späteren Überlieferung gegeben habe (s. weiter *Bertheau* z. Gesch. d. Isrl. 163ff.; *Kn.* VT. 311ff.; *Ew.* G.[3] I. 343; *Hitz.* Gesch. 26f.). — Von dem Volk der Kusch macht der Vrf. noch einzelne Unterabtheilungen als Söhne u. Enkel desselben namhaft. V. 7. Die Wohnsitze dieser kuschit. Völkerschaften sind nicht mehr alle mit Sicherheit nachzuweisen. סְבָא] Ps. 72, 10 neben שְׁבָא als fernes Südland, Jes. 43, 3. 45, 14 zugleich mit Äg. u. Kuš erwähnt, wird nach Jos. ant. 2, 10, 2 fast allgemein von *Meroë* verstanden, u. die Vergleichung von Jes. 45, 14 mit 18, 2. 7 (Her. 3, 20. 114) scheint diese Annahme zu empfehlen. Nun wird aber der alte kusch. Staat am

Digitized by Google

Berge Barkal, auch in seiner durch Taharqa ihm gegebenen Ausdehnung von Napata bis zur südl. Insel Meroë, von den Ägyptern nie נְפָא genannt, u. erscheint auch im AT. sonst unter dem Namen Kuš (S. 178). Deshalb wird es sicherer sein, unter *Sebâ* zunächst einen mehr ostwärts von Napata am arab. Meer sitzenden Zweig der Kuschiten zu verstehen, von dessen Dasein *τὸ Σαβαϊτικὸν στόμα, λιμὴν Σαβά* u. *Σαβαὶ πόλις εὐμεγέθης* (Strab. 16, 4, 8. 10) u. *Σαβαστρικὸν στόμα* u. *Σαβὰτ πόλις ἐν τῷ Ἀδουλικῷ κόλπῳ* (Ptol. 4, 7, 7 f.) noch Kunde geben (ob auch in einem äg. Text, bei *Brugsch* Gesch. 111, die Hafenstadt Seba vorkomme, ist zweifelhaft), u. den man als eine den Handel mit dem Binnenland vermittelnde Völkerschaft vorstellen kann. Ob er auch weiter landeinwärts sass? Möglicherweise liegen in Asta-soba u. in Soba, der Hauptstadt des mittelalterl. christl. Reichs von Senaâr, noch Reste dieses Volksnamens vor (s. meine Abh. über die Anfänge des Axum. Reichs, in ABAW. 1879 S. 183 f. 225). Von den Sebâ am Meer konnten die Phöniken leicht Kunde haben. (Auf Ǵebel Šamar in Arabien räth *Glas.* 387 ff.). חֲוִילָה] eine Spur dieses Volkes glaubt man in dem Namen des *κόλπος Ἀὐαλίτης* oder *Ἀβαλίτης* u. der Völkerschaft *Ἀβαλῖται* an der afrik. Küste bei der Meerenge von Bab el Mandeb (Peripl. m. ery. 7 f. ed. Müll.; Ptol. 4, 7, 10. 27. 39; Marcian Heracl. 1, 2; Plin. 6 § 174) finden zu dürfen (*Ferrand* le Çomal, Alger 1884 p. 11 vermuthet sogar noch in dem heutigen Somali-Stamm ʿAbr Aouel einen Rest des Namens). Die Ordnung der Aufzählung würde dazu gut passen. Da aber חֲוִילָה V. 29 (s. d.) auch unter den Joqṭ. Arabern (vgl. 2, 11. 25, 18), vorkommt, so muss man entweder 2 verschiedene Ḥavila, oder aber ein grösseres an der Ost- u. Südküste Arabiens verbreitetes Volk annehmen, welches immerhin auch an die Westküste NOAfrikas vorgedrungen sein u. dort Spuren seines Namens hinterlassen haben könnte. סַבְתָּה] die Deutung des Joseph. auf *Ἀστάβαροι* d. h. die Anwohner des Astaboras, jetzt Atbara (gebilligt in *Ges.* th.) scheint aus Namensähnlichkeit errathen (über *Σαβάτ* des Ptol. s. unter סְבָא). Empfehlungswerther ist die Combination (*Tuch, Win. Kn.* a.) mit der alten arab. Handelsstadt *Σάββαθα* (Peripl. m. er. 27; Ptol. 6, 7, 38; Strab. 16, 4, 2) oder Sabota (Plin. 6 § 155; 12 § 63; ZDMG. XIX. 253. XX. 273; JA. VII, 4 p. 525), Hauptstadt der Chatramotitae (V. 26), die 60 Tempel hatte u. Emporium des Weihrauchhandels war, sabäisch שבות geschrieben. Doch wollen die Laute nicht dazu stimmen. An *Σάφθα* des Ptol. 6, 7, 30, nahe der Westküste des pers. Golfs, denkt *Glas.* 252 f. רַעְמָה] von dem nachher שְׁבָא u. דְּדָן abgeleitet werden, wird Ez. 27, 22 neben שְׁבָא als ein Handelsvolk, das den Tyriern Spezereien, Edelsteine u. Gold liefert, genannt. Die LXX geben es (in Gen., Chron.) mit *Ῥεγμά* (aber in Ez. *Ῥαμμά*), u. da Ptol. 6, 7, 14 ein *Ῥέγμα* oder *Ῥέγαμα* u. Steph. Byz. ein *Ῥῆγμα* als Hafenstadt am arab. Ufer des pers. Meerbusens aufführen, so haben manche diese Deutung (*Boch. Tuch, Win. Kn. Ges.*; *Sprenger* § 162 f.; *Glas.* 252) angenommen, obgleich arabisch die Stadt auf der Grenze von ʿOmân u. Baḥrein vielmehr *Riǵâm* lautet (zB. *Tabari* ed. Koseg. 1. 205), u. obgleich שְׁבָא bei

Digitized by Google

A keinenfalls, דְּדָן aber schwerlich dazu passt. Aus Halévy's sabäischen Inschriften (JA. VI, 19 p. 1 ff.) nr. 535, 11 (aus Berâqîš) kennt man jetzt ein sabäisches רעמה (ZDMG. XXX. 122) in der Nähe von מעין *Meʿîn* (nördl. von Marib unter den 16° n. Br.), wie auch in nr. 577, 6 (ebenfalls aus Berâqîš) ein ידן vorkommt. Man wird dadurch auf das noch bei Strab. 16, 4, 24 genannte Volk der *Ῥαμμανῖται* hingewiesen (schon in Aufl.[3] vermuthet) zwischen den *Μιναῖοι* u. *Χατραμωτῖται*. *Rema* (רְעֵמָה), 2 Meilen südlich von Ṣanʿâ (*Niebuhr* Arab. 232. 293) gehört nicht her. סַבְתְּכָא] bis jetzt nicht nachzuweisen. Von der Voraussetzung aus, dass רַעְמָה am pers. Meer wohnte, verglich man (*Boch. Kn.* a.) damit, trotz des Lautunterschieds, *Σαμυδάκη*, Seestadt u. Fluss in Karmanien (Ptol. 6, 8, 7f. 11; Marcian. Her. 1, 7; Steph. Byz. u. *Σαμυδάκη*). Ohne Gewicht ist auch das TrgJon., welches wie Trg. der Chronik Sabteka durch Zingāē (Zingis auf der Ostküste Afrika's) wiedergibt. An ein afrik. Volk zu denken (*Ges.* th.) hindert die Reihenfolge. Denn schon die Raʿma-Söhne betreffend, so steht durch V. 28 u. 25, 3 ein arab. Schebâ u. Dedân fest. Ein afrik. Schebâ u. Dedân könnte also nur neben einem arabischen behauptet werden. So *Wetzstein* (bei *Del.* Jesaja[1] 660ff.), welcher das afrik. Paar für das allein bedeutende erklärt u. das im AT. so oft erwähnte Handelsvolk Schebâ, Dedân mit Raʿma zusammen an die Westküste des arab. Meerbusens von Berenice bis Deire u. weiter südwärts setzt. Allein seine Gründe reichen nicht zu. Allerdings wurde viel Gold, Elfenbein, Sandel- u. Ebenholz aus den afrik.-äth. Häfen ausgeführt u. war das alte Berberland einst durch seine Wohlgerüche hochberühmt. Aber derartige Produkte waren nicht *blos* afrikanisch, u. mit afrik. Produkten konnten auch arab. Völker handeln. שְׁבָא] die *Sabäer* kommen im AT. oft genug vor als ein fernes reiches Volk u. Land, dessen Schätze Gold, Edelsteine, Wohlgerüche, nam. Weihrauch u. Cassia, sie theils selbst (Ij. 6, 19), theils durch andere Stämme (Jes. 60, 6) dem Norden zuführen (1 Reg. 10, 1ff. Jo. 4, 8. Ps. 72, 10. Jer. 6, 20. Ez. 27, 22. 38, 13. Jes. 60, 6), indem sie gelegentlich auch Sklaven von dort nehmen (Jo. 4, 8). Damit treffen zusammen die Schilderungen der alten Geographen von den Sabäern im südwestl. Arabien mit der Hauptstadt Mariaba oder Saba (s. über deren Ruinen JA. VII, 3. 1ff.; vgl. auch *Glaser* Skizzen der Gesch. Arab. S. 33), 3 Tagereisen von Ṣanʿâ (Agatharch, p. 61ff.; Strab 16, 4, 2. 19; Diod. 3, 45ff. Plin. 6 § 154f.), wenn dieselben auch zum Theil übertreiben u. verallgemeinern; es wird ausdrücklich gemeldet, dass sie sowohl mit einheimischen, als mit äthiop. (afrik.) u. indischen Erzeugnissen handelten. Sie waren der Mittelpunkt einer alten südarab. Bildung, von deren einstigem Dasein die sabäischen Inschriften u. Baudenkmäler genug Kunde geben. Nur um so merkwürdiger ist, dass dieses hochberühmte Volk hier als Sohn des Raʿma, also als jüngeres Volk erscheint; das beweist für alte und gute Information. Nun ist freilich der Name Sabäer weit verbreitet gewesen. Zwar ob die סָבָא in Afrika Verwandte waren, ist zweifelhaft, aber in Arabien selbst finden sich allenthalben Spuren ihres Namens (*Mannert* Geogr. VI, 1. 66), auch auf der ostarab. Küste (*Kn.*

Digitized by Google

VT. 265); Scenitae Sabaei erwähnt Plin. 6 § 151; von Sabäern mit Nabatäern zusammen spricht Strab. 16, 4, 21; auch Ij. 1, 15 erscheinen sab. Beduinen in der Nähe von Ausitis. Da weiter die Sabäer wie unter den Kuschäern, so unter den Joqṭaniern u. den Qeṭuräern vorkommen (10, 28. 25, 3), so wollte *Kn.* 3erlei Sab. annehmen (V. 7 die von ʿOmân, 28 die berühmten von Jemen u. 25, 3 die syrischen). Allein dass 25, 3 keine andern als hier V. 7 gemeint sind, beweist ihre Verbindung mit Dedân, u. die Localisirung der kusch. Sab. nach ʿOmân hat keinen zureichenden Grund; dass die Sprache der berühmten Sab. semitisch war, hindert nicht ihre Einordnung in Kusch (S. 168). Vielmehr versteht sich von selbst, dass ein Volk mit solchem ausgedehnten Handel überall, am Meer u. an den Karawanenstrassen, Stationen u. Verbündete hatte u. mit diesen sich auch mischte, demnach leicht genealogisch verschieden eingegliedert werden konnte. Über die שְׁבָא u. דְּדָן in den Keilschriftberichten s. *Schr.* KAT² 92. 145ff. דְּדָן] bei LXX *Δαδαν*, *Δεδαν* (aber in Jes. Jer. Ez. *Δαιδαν*), Gen. 25, 3 zu den Qeṭuräern gerechnet, erscheint noch Ez. 38, 13 neben שְׁבָא als wichtigstes Handelsvolk; es liefert kostbare Decken nach Tyrus Ez. 27, 20; von seinen Karawanen spricht Jes. 21, 13; mit Edomitern u. andern Stämmen des wüsten Arabiens ist es zusammengenannt Jer. 25, 23. 49, 8; als Grenzvolk Edom's Ez. 25, 13. Auch hier wiederholt sich die Frage, ob überall dieselben oder verschiedene Dedân (ältere u. jüngere) gemeint sind. Da man רעמה ʿ*Ρέγμα* am pers. Meer setzte u. die Ez. 27, 15 im mass. T. (LXX haben ירן) dem Dedân zugeschriebenen Waaren für indisch hielt (s. aber *Wetzst.* a. a. O. 662), wollte man (seit *Boch.* u. *JDMich.*) gewöhnlich das kusch. Dedân ebenfalls am pers. Meer suchen u. in Dâden (*Ges.* th. 322), einer der Baḥrein-Inseln, einen Rest des Namens erkennen (*Tuch*, *Win.*, *Ges.*, *Spreng.* § 148). Aber zu der Annahme eines besondern kusch. Dedân zwingt nichts. Nach allen andern Stellen finden sich die Dedân im nordwestlichen Arabien in der Gegend von Khaibar, el-ʿUlâ, el Ḥiǵr, an einem Knotenpunkt der Handelsstrassen von Süd-, Ost- u. Centralarabien (*Glas.* 397), u. ist wohl noch eine Spur von ihnen erhalten in der Ruinenstadt Daidân, westl. von Taimâ, südöstl. von Aila (*Eus.* onom. p. 251 Lag., u. *Wetzst.* a. a. O. 664 f.). Dass sie aber auch an der südl., östl. u. nördl. Handelsstrasse Stationen hatten, ist vorauszusetzen. Möglich ist sogar, dass sie urspr. weiter südlich gesessen haben. In den sab. Inschriften kommen sie ebenfalls vor (*Mordtm.* u. *Müller* sab. Denkmäler 1883, S. 28; *Glas.* 397 ff.). Zur nachexil. Zeit verschwinden sie; an ihre Stelle treten (s. *Tuch*) die Gerrhäer (im W. des pers. Meerbusens), u. werden von den class. Schriftstellern als die reichsten Araber ebenso mit den Sabäern zusammen genannt, wie die Bibel Dedân u. Schebâ verbindet. — Mit V. 7 sind die Angaben des A über Ḥam abgeschlossen u. reihte sich daran ursprünglich V. 20. Was dazwischen steht, V. 8—19, stammt aus C. — V. 8—12 von Kusch leiten sich, durch Nimrod vermittelt, die Reichsgründungen am Eufrat u. Tigris ab. נִמְרֹד] in Abweichung von den בְּנֵי כוּשׁ bei A stellt N. nicht ein Volk, sondern eine (freilich sagen-

Digitized by Google

hafte) Person dar, mit welcher sich dunkle Erinnerungen an die Anfänge einer Herrschaftsbildung in den genannten Gegenden verknüpft haben. Der Name, in LXX *Νεβρώδ*, nur noch Mich. 5, 5 auf Grund unserer Stelle erwähnt, wird den Isr. den Gedanken eines „Empörers" (מרד) gegen Gott nahe gelegt haben (*Bud.* 394f.; *Wl.* Comp. 309f.). Über den urspr. Laut u. Sinn desselben weiss man nichts. Ganz willkührlich ist die Annahme einer Umbildung aus Nammirri (*Lag.* Arm. Stud. § 1605); auch aram. Umformung aus Marduk, dem Namen des Hauptgottes von Babel, (*Wl.* Comp. 309f.) ist weit hergeholt. In der Keilschriftliteratur ist Nimrod bisjetzt nicht nachgewiesen. Seine Identität mit Izdubar, dem altbabyl. Sonnenheros (*Smith-Del.* chald. Gen. 150ff. 311f.; *Haupt* Sintfl.-Ber. 1881 S. 5. 23, vgl. *Schr.* KAT.[2] 92f.) ist nichts als freie Vermuthung, u. darum auch die Combination des Namens mit Marad, der Stadt des Gottes Izdubars (*Del.* Par. 220) u. andere ähnliche Ableitungen (zB. von *Hal.* in ZA. II. 397ff.) ohne Belang. In Ägypten, zur Zeit der 22. Dynastie, kommt bei Angehörigen derselben häufig ein Nmrt oder Nmrth geschriebener Name vor: man fand darin Nimrod u. vermuthete assyr. Ursprung der Dynastie (*Oppert* GGA. 1876 S. 868; *Maspero-Pie.* 335f.; *Brugsch* Gesch. 645. 650. 681ff.). Seit aber *LStern* (AAZ. Beil. 1882, 4 Juni, S. 2266) den libyschen Ursprung der Dynastie nachgewiesen hat, dürfte Nmrth eher für ein lib. Wort gelten. Aber daraus folgt noch lange nicht, dass Nmrth = Nimrod, u. dass die äg. libysche Sagengestalt des Jägers Nimrod zwischen J. 943—735 aus Afrika zu den Isr. gekommen (*EMey* in ZATW. VIII 47ff.) u. von diesen erst nachträglich (*Bud.* 390ff. 303f.) mit Kusch u. Babel in Verbindung gebracht sei. Vorerst muss man sich daran genügen lassen, dass für die Hebr. König u. Volk der ersten Reichsgründnng in dem Gewaltigen u. Jäger, Nimrod, personificirt ist. Dass er zu Kusch gerechnet ist, ist in der verschiedensten Weise gedeutet worden. Während man früher an eine Colonisation Babels von Meroë aus (zB. noch *Tuch*) oder an die Einwanderung eines afrik. Kusch (*Brugsch* äg. Völk. Taf. 77) dachte, begnügten sich andere (zB. *Kn.* VT. 251ff. 349ff.) mit der Annahme asiatischer Kuschiten an der Küste des erythräischen Meeres im weitesten Sinn des Worts, oder auch liess man (*Leps.* Nub. Gr. CIIIff. CVII; *Ebers* ZDMG. XXXV. 213ff.; *Glas.*; *Hommel* in Neue kirchl. Zeitschr. II. 886f.) die Kuschiten erst von dort aus nach NOAfrika einwandern. Andererseits neigen sich jetzt manche (*Schr.* KAT.[2] 87f.; *EMey.* § 140) der Ansicht zu, dass der Kuschite Nimrod mit dem ḥamitischen Kusch gar nichts zu thun habe, sondern auf einer dunkeln Erinnerung an die Kaššu der Keilschriften (s. zu V. 6), näher an die Herrschaft der kassitischen Dynastie in Babylonien (*Tiele* 69f. 104f.; *EMey.* § 140ff.; *Mürdt.-Del.* 88f.) ungefähr in der Zeit von 1726—1150, bez. 1502—1258 beruhe. Dann hätte כוּשׁ hier eine andere Bedeutung, als sonst überall im AT. (über Gen. 2, 13 s. d.), u. läge eine Verwechslung von 2erlei כוּשׁ vor. Eine sichere Entscheidung lässt sich zur Zeit nicht geben. *er fieng an* (6, 1. 9, 20. 4, 26), *ein Gewaltiger auf der Erde zu sein*] der Begriff des גִּבּוֹר ist ein weiter, man erwartet eine Erklärung; eine solche kommt

Digitized by Google

V. 10, durch וְ cons. angeknüpft. Hiernach war er ein גִּבֹּר als Gewalthaber, Tyrann (Ps. 52, 3), der durch Kraft u. Zwang ein Reich gründete; die Staatenbildung fieng von ihm an, eine neue Richtung in der Menschheit. Vgl. 4, 17 ff. 9, 20. Zwar gibt auch V. 9 eine Erklärung, bestimmt ihn als גִּבֹּר צַיִד, als Helden im Jagen, *gewaltigen Jäger*, aber das ist etwas so specielles, dass die allgemeine Bezeichnung V. 8 damit nicht erschöpft sein kann. Wenn nun V. 10 nicht etwa mit „er war auch ein גִּבֹּר im Herrschen", sondern mit „u. seines Reiches Anfang war" fortgefahren wird, so ist deutlich, dass V. 9 den Zusammenhang zwischen 8 u. 10 unterbricht u. nur zwischeneingeschoben ist. In Verkennung dessen hat man, um einen Zusammenhang zwischen 9 u. 10 festzuhalten, die Jagd als Menschenjagd verstehen wollen (*Herder* a.), aber nicht nach dem Sinn des Textes. Die eingeschaltete Notiz geht auf den Volksmund zurück. עַל־כֵּן יֵאָמֵר] ist auch sonst die Formel, mit der man sich auf Geschriebenes (Num. 21, 14) oder allgemein Bekanntes, Sprichwörtliches beruft (1 Sam. 19, 24. 10, 12. Gen. 22, 14). Also ist aber auch לִפְנֵי יְהוָה aus dem Volksmund genommen, u. drückt, wie לֵאלֹהִים Jon. 3, 3 u. τῷ θεῷ Act 7, 20, nur den Begriff „göttlich gross" aus, etwas was Gott selbst für einzig in seiner Art anerkennen muss (*Boch. Ros. Ew. Kn. Del.*) vgl. Ps. 36, 7. 104, 16; nicht aber: in Gott trotzender Weise (*Ke.; Bud.* 393). Zu beachten ist יי in einer Phrase, wo אלהים genügt hätte; so geläufig war zu gewissen Zeiten im Volksmund dieser Gottesname. Jagd- u. Kriegerleben hängen zusammen; seit ältesten Zeiten war die Jagd eine Liebhaberei der Grossen (*Boch., Perizonius* orig. Babyl. p. 234 f.); bei den Persern war sie unter die Erziehungsmittel derselben aufgenommen. Speciell beweisen die Monumente, wie viel sich die ass.-babyl. Herrscher mit der Jagd beschäftigten, ja wie dieselbe sogar in den ass.-bab. Göttermythen eine hervorragende Stelle einnimmt. So wurde das Urbild dieser Herrscher, Nimrod, auch nach dieser Seite hin leicht Gegenstand der Sage. Über ein vermeintliches syrisches Analogon zum Jäger Nimrod (*Wl.* Prol. S. X; 533 f.) s. jetzt *Wl.* Comp. 310. (Über die späteren Formen der Nimrodsage, die auf Combination theils mit der Erzählung Gen. 11, 1 ff., theils mit dem Mythus vom Orion beruhen, s. *Boch., Tuch. Kn.* VT. 347, u. die RWBücher). Ob die Isr. Nimrod zuerst als Jäger oder als Staatengründer kannten, können *wir* nicht mehr ausmachen, u. der (von *Bud.* 218. 390 ff.), versuchte Nachweis, dass weil der Jäger älter sei, auch V. 9 älter als 8. 10 f. sein müsse, von J^1 stamme u. sich urspr. an 6, 4 angeschlossen habe, während V. 8. 10—12 von J^2 seien, steht in der Luft. — V. 10. Sein anfängl. Königthum umfasste 4 Städte im Lande שִׁנְעָר, im Gegensatz zu der Eweiterung desselben V. 11 f. שִׁנְעָר] LXX Σεν(ν)αάρ, umfasst, wie schon *Boch.* u. *JDMich.* festgestellt haben, mit Ausschluss Mesopotamiens, das eigentl. Babylonien, das babyl. Irâq der Araber (s. *Tuch*; *Ges.* th.). Viele wollen שִׁנְעָר als eine dialektisch variirte Aussprache des aus den bab.-ass. Inschriften bekannten *Šumir* oder *Šumer* (Name des südl. Babyloniens, im Gegensatz gegen *Akkad* als den nördl. Theil) verstehen (*Del.* Par. 198; *PHaupt* in GGN. 1880 S. 526 f.; *Schr.*

Digitized by Google

KGF. 533 f. KAT^2 118ff.), so dass von den Hebräern der urspr. Name für Süd-Babyl. auf ganz Babyl. übertragen wäre; aber diese Gleichstellung ist lautlich unwahrscheinlich (s. ZKSF. II. 419; *Halévy* in Rev. Crit. 1883 p. 44). *Halévy* schlägt vor שְׁנֵי עָר die 2 Städte. In einem Brief (aus Tell Amarna) des Königs von Alašija in Mesopotamien an Amenophis III. findet sich für Babylonien *Šanḫar* = שנער, im Mund der nördl. Semiten (*Hal.* in JA. VIII, 12 S. 507f.). Dass auch bei den Ägyptern *Sangrt* für Šumer vorkomme (*Brugsch* äg. Völk. Taf. 45), ist noch zu beanstanden. Nur in Babylonien können Nimrod's 4 Städte gesucht werden. Über *Babel* s. 11, 1ff. אַרְכַּד] LXX *Ὀρέχ*, vom *Trg. jer.*, *Ephr.*, *Hieron.*, *Win.* falsch auf ܐܘܪܗܝ Edessa, von *Boch. Schulth. Ges. Tuch* auf Arecca am untern Tigris auf der Grenze von Susiana (Ptol. 6, 3, 4; Amm. Marc. 23, 6, 26) gedeutet, ist vielmehr *Ὀρχόη* der Alten (Ptol. 5, 20, 7; *Kn.*), das heutige *Warka* am linken Ufer des untern Eufrat, wo neuerdings eine Masse alter Thonsärge u. altbabyl. Inschriften entdeckt wurden (*Loftus* trav. in Chald. and Susiana 162ff.); einheimisch *Uruk* (*Arku*) genannt, Hauptort der Göttin Nanâ, einer der ältesten Sitze der bab. Cultur (*Del.* Par. 221ff. *Schr.* KAT^2 94f.; *EMey.* § 129f.). אַכַּד] LXX *Ἀρχάδ*, über welches die Alten u. die Neuen bis herab auf *Kn.* völlig im Dunkeln waren (s. *Tuch, Win. Ges.*), von *Kn.* mit *Ἀκκήτη*, eine Strecke nördl. von Babel, erläutert, ist durch die Keilschriften jetzt so weit aufgehellt, als in ihnen nicht blos ein Land Akkad, sondern auch als alter Königstitel „König der Sumiri u. Akkadi" vorkommt, den selbst die jüngeren assyr. u. bab. Könige sich noch beilegten; u. zwar ist Akkad die Bezeichnung von Nord- oder Oberbabylonien (s. zu שִׁנְעָר). Auch als Stadtname ist Akkad jetzt in einer von Rassam in Abu-Habba ausgegrabenen Inschrift Nebucadnezars I. (V Rawl. 55f.) gefunden (*Schrad.*), aber die Lage der Stadt noch nicht nachgewiesen: die Identität von Akkad mit *Agane* oder *Agade* (*GSmith* Ass. Disc. 225; *Del.* Par. 198; *EMey.* § 130), ist sehr fraglich (*Schr.* KAT.^{2} 95f.; *Tiele* 76). כַּלְנֵה] LXX *Χαλάννη* (zu unterscheiden von dem syr. ܟܠܢܘ Jes. 10, 9; ob auch von כַּלְנֵה Am. 6, 2?), inschriftlich noch nicht gefunden, wird gewöhnlich (nach *Trg. jer.*, *Ephr. Euseb. Hieron.*) ohne guten Grund auf Ktesiphon-Seleucia am Tigris, von *GRawlins.* nach dem Talm. auf Nippur (Niffer) gedeutet. Über eine andere Vermuthung, wonach es identisch wäre mit *Zirlab* oder *Kulunu* (*Del.* Par. 225; *Halévy* in Rev. Crit. 1883 p. 44) s. *Schr.* KAT.^{2} 96; *Tiele* 86. — V. 11. Aber nur der Anfang seines Königsthums war in Šin'ar; von da dehnte er seine Herrschaft nach Assyrien aus. Das ist die zweite wichtige Nachricht, welche durch die neueren Forschungen insoweit bestätigt wird, als Assyrien politisch wie in seiner ganzen Cultur, Schrift u. Religion von Babylonien abhängig war. Dass zu יָצָא Nimrod Subj. u. אַשּׁוּר Acc. der Richtung (Gen. 27, 3.; Dt. 28, 68. 1 Reg. 11, 17. 22, 37. Hos. 7, 11 u. s.) sei (*Boch. Cler., deW., Tuch* u. die meisten Neueren), erfordert der Gegensatz gegen יֵאשִׁית V. 10 (vgl. Mich. 5, 5). Freilich läge näher, אַשּׁוּר als Subj. zu nehmen (die alten Übers. ausser *TrgJon., Luth. Calv.* bis auf *Schu. Bohl.*, auch

Digitized by Google

Olsh., *deGoeje*, *Oppert* in GGA. 1876 S. 877 f., *Halévy*), aber dann würde der Gegensatz zu ראשית fehlen, u. wäre zugleich אשור in ungewöhnlicher Weise personificirt. Vielmehr aber ist Assur im Gegensatz gegen שִׁנְעָר hier (wie 2, 14) im geogr. Sinn gemeint. Nicht im politischen (*Tuch*); denn die hier aufgezählten Städte liegen nicht im assyr. Reich zerstreut, sondern in einem beschränkteren District, auf der Ostseite des Tigris, oberhalb der Mündung des grossen Zâb (*Schr.* KAT.[2] 96 ff.). נִינְוֵה] LXX *Νινευΐ*, hier im engern Sinn, assyr. *Ninua*, auch *Nind*, lag auf dem östl. Ufer des Tigris, dem heutigen Mosul gegenüber, da wo jetzt das Dorf Kujundschik u. Nebi Junus ist; dort sind die Paläste von Sanḥerib, Asarḥaddon u. Asurbanipal wieder entdeckt worden, s. Genaueres darüber bei *Schrad.* KAT.[2] 99 f. u. in *Ri.* HWB. 1086 ff. רְחֹבֹת עִיר] eig. *die weiten Stadtplätze* oder *Stadtmärkte* hat mit רְחֹבֹת הַנָּהָר (36, 37) nichts zu thun, muss vielmehr seinem (übrigens rein hebr.) Namen nach eine Art Vorstadt zu dem einen oder andern Theile der Grossstadt gewesen sein, kann aber seiner Lage nach bis jetzt nicht näher bestimmt werden. Genaueres will *Del.* Par 261 vermuthen. כָּלַח] früher in *Καλαχηνή*, einer der assyr. Ebenen (Strab. 16, 1, 1. 11, 14, 12; *Καλαχινή* Ptol. 6, 1, 2) gesucht, ist vielmehr das Kalḫu der Inschriften, um 1300 von Salmanassar I. erbaut, von Asurnâṣirhabal (883—859) neu gegründet u. zur königl. Residenz erhoben; es lag da, wo heute Dorf u. Hügel Nimrud sind, u. die Paläste von Asurnâṣirhabal, Salmanassar II., Tiglathpilesar II (III), Asarḥaddon blosgelegt wurden, im südlichsten Winkel des durch Tigris u. Zâb gebildeten Dreiecks (*Schr.* KAT.[2] 97 f. u. bei *Ri.* HWB. 1089 ff.); zu unterscheiden von חֲלַח 2 Reg. 17, 6. 18, 11. רֶסֶן] LXX *Λασή* רסן, nur hier erwähnt, inschriftlich noch nicht gefunden (doch s. *Schr.* KAT.[2] 100; *Del.* Par. 261; *Tiele* 90), aber weil zwischen Nineve u. Kelach liegend, zwischen Nimrud u. Kujundschik zu suchen. Nach Lautähnlichkeit haben *Boch.* u. a. das Larissa des Xenoph. anab. 3, 4, 7 verglichen. Das folgende הוא העיר הגדלה kann sich nicht auf Resen beziehen, da von der grossen Stadt Resen sonst nichts bekannt ist, vielmehr רסן selbst unmittelbar vorher durch die Bestimmung seiner Lage zwischen Kelach u. Nineve als minderbedeutend, denn diese, bezeichnet ist, sondern הוא muss auf alle die viere zugleich oder auf נִינְוֵה mit den 3 andern zusammen sich beziehen (*Rawl.*, *Jones*, *Kn.* *Ew.* *Del.* a.), wornach dann auch die Trennung der V. 11 u. 12 zu beseitigen ist. Nineve im engern Sinn mit den 3 andern zusammen bildet die (bes. von Sanḥerib's Zeiten an Nineve schlechtweg genannte) Grossstadt (Jon. 1, 2. 3, 2. 4, 11). Diod. 2, 3 nach Ktesias beschreibt sie als ein länglichtes Viereck, dessen Länge 150, Breite 90 u. Umfang 480 Stadien (24 Stunden) maass; vgl. Jon. 3, 3. Dass aber dieses von den Späteren beschriebene Grossnineve (worüber *Tuch* de Nino urbe, Leipz. 1845) damals, als diese Aufzeichnungen hier gemacht wurden, schon seinen vollen Umfang hatte, ist nicht wahrscheinlich: wenigstens die nördl. vom eigentl. Ninua an dem Flüsschen Khoser gelegenen Ruinen von Khorsābād, der durch die Bauten Sargon's berühmt gewordenen Nordstadt Grossnineve's, sind hier noch nicht be-

Digitized by Google

rücksichtigt (*Schr.* 101f.). Über das allmählige Zusammenwachsen Grossnineve's aus verschiedenen Städten zeigt sich Vrf. wohl unterrichtet; aber an die älteste (erst seit dem 14. Jahrh. von Nineve überflügelte) Reichshauptstadt Asur (Qal'at Šergha) am westl. Tigrisufer, südl. von Kelach, u. an so genaue Daten, wie über die Erbauung von Kelach durch Salmanassar I. hat er keine Erinnerungen mehr. Eine Auseinandersetzung seiner Nachrichten mit den Angaben von der Erbauung Nineve's oder auch Babel's durch Ninus u. Semiramis (*Kn.* VT. 346ff.) ist nicht mehr nöthig, da das Gerede von Nin. u. Sem. erst aus den Zeiten des Perserreiches stammt u. in der Hauptsache mythologische, nicht geschichtl. Unterlagen hat (*Lenorm.* Légende de Sémiramis 1873). Nineve ist nicht von Ninus abgeleitet, sondern Ninus ist der personificirte Name der Stadt; über das Etymon von Ninua hat man blos Vermuthungen (*Schr.* 102). — V. 13. Die Namen der *Söhne Miṣraim's* sind meist noch immer dunkel (trotz *Halévy* RB. VIII. 163 u. *de Rochemonteix* im JA. VIII, 12 S. 199—204). לוּדִים] sonst im Sing. לוּד, als Bogenschützen im Heere der Ägypter oder Tyrier Jer. 46, 9. Ez. 27, 10. 30, 5 in der Regel neben Kuš u. Puṭ, u. Jes. 66, 19 unter den fernsten Völkern (im mass. T. wieder als Bogenschiessende), erwähnt. Von ägyptisirten semit. Lydiern an der NO.Grenze Ägyptens (*Kn.*) weiss die Geschichte nichts (s. V. 22); die angebliche Benennung *Rutu*, *Reth* d. h. Menschen, die die Äg. sich selbst beilegten (*Brugsch* geogr. Inschr. II. 89; *Ebers* 96) gehört nicht hieher, wo man vielmehr ein Nebenvolk der Äg. erwartet; ohnedem ist das Wort nicht *Retu*, sondern *Romet* zu lesen (*Erman* Äg. 56); die Deutung *Libyer* (*Hitz.*, der dann aus לְהָבִים u. לוּבִים Nubier macht; *Stade* Javan S. 6f., der hier u. Jer. 46 לוּדִים in לוּבִים corrigirt) ist zu gewaltsam (s. *Ges.* th. 746); die Combination mit dem an den Syrten sesshaften grossen Berberstamm der Lewâta (*Mov.* Phön. II, 1. 377ff., *de Goeje* 254) hat gegen sich, dass dieser Name vor dem 6. Jahrh. n. Chr. bis jetzt nicht nachgewiesen ist. Immerhin aber ist ein Volk des westl. Unterägyptens oder an der Grenze davon zu vermuthen, wie denn auf den äg. Denkmälern neben den hellfarbigen Temchu im westl. Delta noch die Teḥenu (später Pit, Phaiat d. i. *Puṭ*) westlich davon, ferner die Mâšauaša u. Rebu (Lebu) in der Marmarica, Cyrenaica u. s. w., lauter Libyer, unterschieden werden (*Stern* 2265; *EMey.* § 43). עֲנָמִים] *'Ενεμετιείμ* LXX; darum von *Kn.* u. *Buns.* mit *emhit* d. i. „Norden" combinirt u. als Nordägypten ausgelegt, von *Ebers* als *an-amu* d. h. wandernde Amu oder asiat. Rinderhirten, die am bukolischen Nilarm ansässig geworden seien, gedeutet; aber blosse Etymologien reichen nicht aus; belegt ist bis jetzt blos *'An*, Wüsten u. Gebirgsland östl. vom Nil u. vom Delta (*EMey.* § 43). לְהָבִים] LXX *Λαβιείμ*, sind doch wohl dieselben mit den לוּבִים Naḥ. 3, 9. 2 Chr. 12, 3. 16, 8. Dan. 11, 43, also (nicht: Nubier, *Hitz.*, sondern) *Libyer*, im Altäg. Teḥenu, aber auch Rebu oder Lebu (*Ebers* 105ff.; *Chabas* 177ff. 184ff.; *Stern*). Der Name Libyer ist bekanntlich später weithin nach dem Westen ausgedehnt worden; hier wird der Name in engerem Sinn, von den an Äg. angrenzenden Libyern zu verstehen sein (*Kn.* VT.

Digitized by Google

282 ff.). Dass Naḥ. 3, 9 Puṭ u. Lub neben einander genannt werden, erklärt sich aus dem zu לוּדִים Bemerkten. נַפְתֻּחִים] nur hier, nach dem *TrgJon.*, welches Pentaschönum dafür (?) gibt, von *Boch.* u. *Mich.* sprachlich u. sachlich unwahrscheinlich mit *Νέφθυς* combinirt, u. an die NO.Grenze Ägyptens gesetzt, von *Kn.* u. *Eb.* ansprechender als *na-ptah* = *οἱ τοῦ Φθᾶ* auf die Mittelägypter (weil Memphis Hauptort des Gottes Phtha war) gedeutet, aber als wirkl. Volks- oder Landesname damit nicht nachgewiesen. Napata (Ptol. 4, 7, 19) am Berg Barkal, die Hauptstadt der äthiop. Dynastie (*Tuch*[2] 193; *de Goeje* 255 f.), liegt im Gebiete von Kuš, könnte aber, weil schon während der 18. Dynastie von Äg. aus cultivirt, in Betracht kommen, zumal sofort die Oberägypter darauf folgen. *Erman* (in ZATW. X. 118 f.) erachtet נפתחים für verdorben aus פתמחים, u. dieses für abgeleitet aus p³ t³ mhī *nördliches Land* als Gegensatz zu p³ t³ rsī (פתרס) *südliches Land.* פַּתְרֻסִים] abgeleitet von פַּתְרוֹס (Jes. 11, 11. Jer. 44, 1. 15. Ez. 29, 14. 30, 14) d. h. *Oberägypten* (Thebais), *Παθωρῆς* u. *Παθουρῆς* in LXX Ez. u. Jer. Einen *νομός* Phaturites im westl. Theil der Thebais erwähnt Plin. 5 § 49. Über die Ableitung des Namens s. zuvor (auch *Ges.* th., *Ebers* 115 ff. *Brugsch* Gesch. 225 f. 253 f.). כַּסְלֻחִים] LXX *Χασμωνιειμ* u. *Χασλωνιειμ*, seit *Boch.* auf die Kolchier am schwarzen Meer gedeutet (noch von *Win. Tuch, Ges.*), weil diese nach Her. 2, 104. Diod. 1, 28. 55. Strab. 11, 2, 17. Dion. perieg. 689. Ammian Mrc. 22, 8, 24 u. andern Zeugnissen Abkömmlinge der Äg. waren. Aber selbst wenn die Sache richtig ist, dass eine äg. Colonie dort sass, so war doch in der Reihe der äg. Völker für solche Versprengte kein Platz (s. auch *CRitter* Vorhalle 35 ff. u. *Hitzig* Phil. 87 ff.). Das *TrgJer.* II bietet Pentaschönäer (Trg. Jer. I freilich Pentapoliten d. h. Cyrenaiker), u. nach *Forst.* haben *Kn. Eb.* u. a. den von der östl. Nilmündung dem Meer entlang bis gegen die Südgrenze Palästina's hin sich erstreckenden dürren, heissen u. salzigen Landstrich mit dem sirbonischen See u. dem Mons Casius oder die *Κασιῶτις*, die Ptol. zu Äg. rechnet, verstanden, auch den Namen aus kopt. *kas* d. i. Berg, u. *lokh* d. i. Dürre, Hitze abgeleitet (*Eb.* 123). Als wirklicher Eigenname ist aber Kasluchim damit nicht erwiesen, u. ob dieser Landstrich einigermaassen bevölkert war? *von wo die Philister ausgegangen sind*] eine Notiz (ob spätere Glosse?), welche Einwanderung der Ph. aus dem äg. Völkerkreis aussagt. Sinnlos wäre sie, wenn unter Kasl. die Kolchier gemeint wären, u. wäre (*JDMich. Ilg. Vat. Bohl. Tuch Bertheau Ew., Bud.* 331) dann anzunehmen, dass sie urspr. hinter פַּתְרֻסִים gestanden habe. Aber auch ohne jene Voraussetzung liegt ein Bedenken gegen die jetzige Stellung jener Worte darin, dass nach Am. 9, 7. Dt. 2, 23. Jer. 47, 4 die Phil. von Kaftor kamen oder Kaftoräer waren; u. obwohl die Chron. u. alle Verss. schon die Textes-lesart haben, ist die Möglichkeit, dass hier ein altes Versehen vorliegt, nicht ausgeschlossen. Will man die Lesart halten, so wird man nicht sowohl zwischen älteren Phil. aus Kasl., u. späteren aus Kaftor (*Kn. Del.*) unterscheiden (denn obige Stellen, besonders Dt. 2, 23 unterscheiden so nicht), als vielmehr annehmen müssen, dass die erste

Digitized by Google

Einwanderung der Phil. in ihre Gebiete nicht direkt, sondern über die äg. Meeresküste, näher über Kasluchim, vor sich gieng. פַּתְרֻסִים] sicher nicht Kappadocien, wie die Alten (LXX zu Dt. 2, 23. Am. 9, 7, *Vulg.* ebenda u. Jer. 47, 4, die 3 *Trgg.* u. *Peš.*, vgl. Test. Sim. 6; auch *Boch.*, *Ges.* th.) nach blosser Namensähnlichkeit annahmen; ebenso wenig Cypern (*Mich. Schulth.*), s. כִּתִּים V. 4, sondern (*Calmet, Ros. Tuch, Hitz. Bertheau, Ew. G.*[3] I. 353f., *Kn. Kiep.* a.) *Kreta*, nicht blos weil diese grosse Insel (V. 4 nicht erwähnt) in dieser Tafel kaum fehlen kann, sondern weil Kaftor Jer. 47, 4 ein אִי ausdrücklich genannt wird u. die Philister wie in obigen Stellen Kaftorim, so in andern (1 Sam. 30, 14. Şeph. 2, 5. Ez. 25, 16) geradezu כְּרֵתִים (was nicht mit *Hal.* „abgesonderte, heimathlose" zu deuten ist) heissen, u. auch noch ausserbibl. Nachrichten (*Win.*[3] I. 211) einen Zusammenhang der Philister mit Kreta andeuten. Dass Kaftor die äg. Deltaküste sei (*Ebers* 127ff.; *Dietrich* in *Merx* Archiv I. 313ff.; *Hal.* 162; dagegen *de Goeje* 257f.), kann mit blos möglichen Etymologien nicht bewiesen werden, u. wird sonst nirgends im AT. bestätigt. Dass Kaftor-Kreta als Abkömmling Ägyptens u. nicht Javan's erscheint, wird nicht blos geogr. (*Kiep.*), sondern geschichtl. Grund haben in dem Zusammenhang eines Theils seiner Bevölkerung oder auch seiner Cultur u. Religion mit dem äg.-libyschen Küstenland (nach Diod. Sic. 3, 67. 10 floh Ammon nach Kreta), s. auch *EMey.* § 194. 220. Mancherlei Volksstämme u. Sprachen kreuzten sich dort (Hom. Od. 19, 175; Her. 1, 173). — Bei der Unsicherheit der Deutung der Namen ist auch die Reihenfolge, in welcher die Söhne Miṣraim's aufgezählt werden, unklar. — V. 15—19. Die *Kenaaniter*, den Israeliten wichtig u. genau bekannt, werden sehr ausführlich behandelt. Dass *sämmtl.* Namen von חֵת bis חִוִּי sammt V. 19 (*de Goeje* 241f., *Merx* im BL. V. 609) oder dass ganz V. 16—18[a] (*Wl.* XXI. 404; *EMey.* in ZATW. I. 125; *Bud.* 222; *KS.*) interpolirt seien, ist weder aus V. 18[b] (s. d.), noch aus den Namensformen (vgl. V. 13f. 4) mit Sicherheit zu beweisen. An sich wäre es denkbar, dass יְבוּסִי bis חִוִּי aus den im Pent. so oft (s. zu 15, 21) vorkommenden Verzeichnissen der kenaan. Völkerschaften nachgefüllt wäre, aber bei der Reihe הערקי וג' fällt diese Möglichkeit weg, u. spricht die Eigenartigkeit dieser Reihe vielmehr für ihre Ursprünglichkeit. Auch muss doch die im Texte des C so häufige Aufzählung von 5—6 ken. Volksnamen (s. zu Ex. 13, 5) auf eine Grundstelle bei ihm zurückgehen, u. wo sollte man sie eher suchen, als hier? Zudem hätte ein Interpolator der Reihe יבוסי bis חוי seinen Zusatz doch wohl eher hinter החמתי oder hinter הכנעני angebracht. גְּבָלִי] wie 22, 21. צִידֹן] eig. die Fischerstadt? (von צַיִד), der älteste Anbau der Ken., der Erstgeborne (Justin. 18, 3; Curt. Alx. 4, 1, 15. 4, 4, 15; Homer kennt sie allein von allen phön. Städten); auch später, als Tyrus längst seine Bedeutung gewonnen, werden die Phöniken die Şidonier genannt zB. 1 Reg. 5, 20. 16, 31. Dt. 3, 9. Jos. 13, 6 u. s. (ebenso bei Homer). Wenn also hier Tyrus (u. Byblus) nicht erwähnt wird, so folgt nicht, dass der Vrf. vor Erbauung von Tyrus lebte, auch nicht (*FJeremias* Tyrus 1891 S. 47), dass er erst schrieb, nachdem in Folge der Be-

Digitized by Google

lagerung von Tyrus durch Nebukadnezar Ṣidon wieder den Vorrang bekommen hatte, oder (*Hal.* RB. VIII. 202), dass der Vrf. Zeitgenosse Salomo's war, u. aus Rücksicht auf dessen Verbündete (1 Reg. 5, 15 ff. 32) Tyrus u. Byblus in der Reihe der Ken. nicht erwähnte, sondern nur, dass man zu seiner Zeit noch ein richtiges Bewusstsein von der einstigen centralen Stellung Ṣidons im phönik. Handels- u. Seeverkehr hatte (s. *EMey.* § 190). Grundlos ist die Annahme (*Kn.* VT. 323 ff.), dass Tyrus unter חֵת mit zu begreifen sei. חִתִּי] werden durch ihre Stellung unmittelbar nach Ṣidon als ein altes Volk gezeichnet; die Form חֵת (ohne ־י, obwohl חִתִּים, statt בְּנֵי חֵת bei A, sonst sehr üblich ist) lässt einen umfassenderen Volksnamen erkennen. In der Zeit der 18. bis 20. Dynastie waren nach den äg. Denkmälern in Syrien, zwischen Orontes u. Eufrat, bis nach Kleinasien hinein, die Cheta das herrschende Volk; von Thutmosis III unter die Machtsphäre der Äg. gebracht, drangen sie doch bald wieder südwärts vor u. wurden, wie man jetzt aus den Tell-Amarna-Briefen sieht, schon unter Amenophis III u. IV den bis dahin Ägypten unterworfenen phönik. Küstenstädten gefährlich; die Züge des Seti I u. Ramses II brachten zwar Palästina wieder ganz unter die Äg., aber im nördl. Syrien behielten die Cheta die Oberhand (s. *EMey.* § 176. 220. 233 ff.). In den assyr. Keilschriften ist von etwa J. 1100 an im gleichen Sinn viel von den Ḥatti die Rede; vom Ende des 8. Jahrh. an, seit der Einverleibung dieser Länder ins ass. Reich, kommt der Name bei den Ass. nur noch in Anwendung auf Palästina vor (*Schr.* KGF. 225 ff., KAT^2 107 ff.). Die Personennamen dieser alten Ḥatti sollen nicht semitisch sein (*Sayce, Schr.* 109); das Gegentheil sucht *Hal.* RB. XII. 270 ff. zu erweisen (vgl. auch *Hal.* Mél. de Crit. 30 ff.). Dass mit diesen syr. Ḥatti die bibl. Ḥatti gar nichts zu thun haben u. der Name nur missbräuchlich u. irrthümlich auf einen kenann. Volksstamm übertragen wurde (*Schr.* KAT.^{2} 110), ist nicht nothwendig anzunehmen: auch bei den Isr. kannte man noch zu Salomo's Zeit u. später (2 Sam. 24, 6 LXX Luc.; 1 Reg. 10, 29. 2 Reg. 7, 6, vgl. Jos. 1, 4) ḥettit. Könige in Syrien wohl. Die Ḥitti in Palästina können Bruchtheile jenes grossen Volks gewesen sein. Zu denken gibt, dass in den Sindjerli-Inschriften eine der kenaanäischen nächst verwandte Sprache auftritt. Jedenfalls wird der Vrf. die חֵת in Kenaan hauptsächlich, wenn nicht ausschliesslich im Auge haben. In den Aufzählungen der kenaan. Völker stehen sie oft voran; als Gesammtname für alle kenaan. Völker (wie כנעני oder אמורי) kommen die חִתִּים bei A u. Ez. 16, 3. 45 (vielleicht auch 1 Reg. 11, 1) vor. Innerhalb Kenaans erscheinen Ḥett. in Ḥebron Gen. 23 bei A, auf dem Gebirg Num. 13, 29, im Nord. am Libanon u. Ḥermon Jud. 1, 26. 3, 3 (LXX, vgl. Jos. 11, 3). — Es folgen 4 ken. Stämme, die in das eig. Kenaan gehören. יְבוּסִי] die in u. um Jebûs (Jerusalem) sassen Num. 13, 29. Jos. 11, 3. 18, 28. Jud. 1, 21. 19, 10 ff., 2 Sam. 5, 6 ff. אֱמֹרִי] LXX Ἀμορ(ρ)αῖος, vielleicht eig. Hochlandbewohner Num. 13, 29, von אֱמִיר=אֱמֹר Jes. 17, 9 *Gipfel, Höhe*; er erscheint auf dem Gebirg Efraim u. Juda bis tief in den Süden, ebenso im Ostjordanland in der Zeit vor Mose, oft genug als der kräftigste u. am meisten

Digitized by Google

kriegerische unter diesen Stämmen (*Ew.* G.[3] I. 338; BL. I. 117 f. III. 516 f.; *Ri.* HWB. 57 f.). Bei B u. D (vgl. 2 Sam. 21, 2. Am. 2, 9 f.) ist האמרי Gesammtname der vorisrael. Landesbewohner (wie כנעני bei C); ebenso ist Land *Amār* auf den äg. Denkmälern Bezeichnung Palästinas (*EMey.* § 176. 180; ZATW. I 127 f. III. 306; *Bud.* 346) oder genauer des östl. ü. westl. Berglandes bis in den Libanon hinein (*Hal.* RB. XX in REJ. XX. 473 f.); auch in den Tell Amarna Briefen ist *Amurra* nachgewiesen (JA. VIII, 17 S. 239 u. VIII, 18 S. 173 ff. aus Brief XL u. XCII der *Winckler*'schen Ausg.). Eine Probe der amoräischen Sprache s. Dt. 3, 9. גִּרְגָּשִׁי] in den Verzeichnissen der Ken. auch sonst mitgenannt Gen. 15, 21. Dt. 7, 1. Jos. 3, 10, 24, 11, aber ihren Wohnsitzen nach nicht näher bestimmt (im Westjordanland? Jos. 24, 11); eine Vermuthung bei *Ew.* G.[3] I. 334. חִוִּי] vielleicht die in חַוּוֹת lebenden (*Ew.* G[3] I. 341), wie solche geordnete Gemeinden derselben in Šikhem (34, 2) u. bei Gibeon (Jos. 9) vgl. 2 Sam. 24, 7 erwähnt werden. In Jud. 3, 3. Jos. 11, 3, wornach sie auch in der Libanon-Ḥermon-Gegend wohnten, ist der Text beanstandet. — Wenn die sonst (auch 13, 7. 15, 20) unter den Ken. mit aufgezählten פְּרִזִּי d. h. die in offenen Dörfern (פְּרָזוֹת) wohnenden (Bauern) hier fehlen, so könnte sich das daraus erklären, dass der Name nicht als Stammname, sondern als Bezeichnung eigenthümlicher Lebensweise galt (*Ew.* G.[3] I. 339; *Del.*). Aber nach 13, 7. 34, 30. Jud. 1, 4 f., bes. Jos. 17, 15 ist wahrscheinlicher, dass sie heruntergedrückte Reste der vorkenaanäischen Bevölkerung waren (*Kn.* VT. 335; *Ri.* HWB. 1193). — Nun folgen noch 5 ausserpalästinische Völkerschaften (eig. Städte u. Stadtgebiete, wie יְבוּסִי). Dass Byblus (גבל) u. Berytus (auch in T. Am.-Briefen viel genannt, nam. Byblus) nicht darunter sind, kann auffallen (*de Goeje* 238); der Grund davon ist bis jetzt nicht festzustellen (Vermuthungen bei *Mov.* Ph. II, 1. 103 ff.). עַרְקִי] *Sam.* ערוקי, LXX Ἀρουκαῖος (mit Joseph.) zu deuten auf Ἄρκη oder Ἄρκαι, etwa 5 Stunden nördlich von Tripolis, am Fusse des Libanon, ass. *Arkâ* (*Schr.* KGF. 450 f., KAT.[2] 104; *Del.* Par. 282; auch in T. A. Briefen, s. ZDPV. XIII. 145), noch in der röm. Kaiserzeit eine bedeutende Stadt, Geburtsort des Kaisers Alexander Severus, Sitz eines Bischofs, in der Zeit der Kreuzzüge eine wichtige Festung, heut zu Tage verfallen, aber in einem Tell Arqa u. Dorf Arqa wiedergefunden (*Win.* RW., *Tuch*, *Ges.* th.; *Robins.* NBF. 754 ff.). סִינִי] Trümmer einer Stadt *Sin*, nicht weit von Arqa, kannte noch Hier. (quaest.), u. *Breydenbach* fand 1483 ein Dorf Syn, $^1/_2$ Meile von Nahr Arqa. Eine Bergfeste Σιννᾶν (Acc.) am Libanon erwähnt Strab. 16, 2, 18. Sie soll auch ass. als Siânu vorkommen (*Del.* Par. 282). Sonst s. *Kn.* VT. 328. אַרְוָדִי] LXX Ἀράδιοι. Am bekanntesten ist die Inselstadt Aradus, die erst im 8. Jahrh., nach Strabo 16, 2, 13 von Sidon. Flüchtlingen gegründet sein soll (Euseb. chr. Arm. II. 173). Mit Unrecht hat man (*de Goeje* 238 f.) daraus geschlossen, dass es früher keine Aradier gab; Aradische Schiffe werden unter Tiglathpilesar I. erwähnt (*Del.* Par. 281), u. Aradus wird von Thutmes III. bekriegt (*EMey.* § 190); auch in den T. Am.-Briefen kommt es vor (ZDPV. XIII. 145; JA. VIII, 17 S. 267 f.).

Digitized by Google

Der Anbau auf dem Festland, später Antaradus genannt, der Insel schief gegenüber, muss demnach sehr alt sein. Ez. 27, 8. 11 erwähnt die Aradier als Schiffer u. Krieger der Tyrer. Sie hatten eigene Könige u. müssen früher weithin an der Küste u. bis ins Land von Ḥamath mächtig gewesen sein (Strab. 16, 2, 12ff.; Her. 7, 98; Arrian Alx. 2, 13). Aradus südl. vom Karmel, die Insel Aradus bei Kreta u. die Insel Aradus im pers. Meerbusen stand vielleicht in Zusammenhang mit ihnen (*Kn.* VT. 193. 330). S. weiter *Schr.* KAT.^{2} 104f.; *Win.*^{3} I. 91; *Furrer* in ZDPV. VIII. 16; *Bädeker* Pal.^{2} 144. צְמָרִי] die Stadt oder Festung *Σίμυρα, Σίμυρος* südl. von Aradus, nördl. von Tripolis nennen Strabo 16, 2, 12; Plin. 5 § 77f.; Mela 1, 12; Ptol. 5, 15, 4 u. Steph. Byz. Sie muss in den älteren Zeiten von grosser Wichtigkeit gewesen sein. *Ṣamar* wurde seit der Eroberung durch Thutmosis III (*Brugsch* Gesch. 309; *EMey.* § 220) ein Hauptbollwerk der äg. Oberherrschaft; in den T. Am.-Briefen ist von *Ṣumura* oder *Ṣumur* überaus häufig die Rede, ebenso von *Si-mir-ra* in den ass. Inschriften von Tigl. Pil. II an (*Schr.* KAT.^{2} 105). Der Name ist noch erhalten in einem Dorf *Sumra* (*Bäd.*^{2} 442). Emesa (Ḥimṣ) des Hieron. (mit *TrgJer.* u. *Saad.*) kommt nicht in Betracht. חֲמָתִי] das bekannte, im AT., auch in den äg. (*Brusch* Gesch. 331. 556) u. ass. Inschriften bis auf Sargon (*Schr.* KAT.^{2} 105f., *Del.* Par. 275ff.) öfters genannte Ḥamath am Orontes, Hauptstadt eines unabhängigen Reiches, in dessen Gebiet hinein unter David-Salomo und Jerobeam II. Israel's Grenze reichte, unter den Seleuciden zu Epiphania umgenannt, aber von den Einheimischen mit dem alten Namen (Jos. ant. 1, 6, 2) bis heute fortgenannt (*Win.*, *Ges.* th., *Bäd.*^{2} 462f.). Über die sg. ḥamathenischen Inschriften s. *EMey* § 197. — וְאַחַר נָפְצוּ וג'] nach 9, 19 kann nicht gewaltsame Zerstreuung oder Verdrängung durch die Isr. (*Bohl.*), sondern nur Ausbreitung derselben gemeint sein, u. zwar wegen V. 19 nicht in ihre auswärtigen Colonien, sondern nur innerhalb Kenaan's. Das Wort הַכְּנַעֲנִי aber, V. 19 unleugbar in engerem Sinn (mit Ausschluss der phön. u. syr. K.) gebraucht (als Bewohner des Landes Ken.), muss auch hier so gemeint sein. Erst mit der Zeit hat der K. sich so weit ausgebreitet, sc. im eig. Kenaan, wie später die Abrahamiden (12, 6. 13, 7) es vorfanden; dass von Ṣidon aus (*Kn. Del.*^{4}), liegt nicht darin. Wie ein jüngerer Einschub (*Schr.*) sieht ואחר וג' nicht aus; zu welchem Zweck sollte er auch gemacht sein? Andererseits wäre aber auch ואחר וג' sinnlos, wenn vorher von eigentlichen Ken. keine anderen als חֵת genannt wären. — V. 19. Die Grenzen der Ken. im eig. Kenaan oder Westjordanland von Ṣidon im N. bis Gaza im S. u. Lescha im O. לְאָבָה] V. 30. 13, 10. 25, 18 im adverb. Acc. (indem du kommst) für volleres עַד־בֹּאֲךָ 19, 22. 2 S. 5, 25. 1 R. 18, 46 (*Ew.* 294^b), *gegen — hin, in der Richtung auf. Gerâr* (s. 20, 1) lag südlicher als Gaza, u. עַד־עַזָּה (von *KS.* als Einschub erachtet) gibt somit eine genauere Bestimmung, als גְּרָרָה וְעַד בְּ'; ihre Grenze gieng, in der Richtung auf Gerâr d. h. den tiefen S. hin, bis nach Gaza, der bekannten Stadt in Philistäa; ebenso in der Richtung auf die Städte Sodom u. a. hin (auch in וצבים — ועמרה vermuthen *KS.* eine Nach-

Digitized by Google

füllung), d. h. östlich, bis Lescha. Über die 4 Städte סדם וג׳ s. zu 14, 2. *Lescha* kommt sonst nirgends vor; *Καλλιῤῥόη* auf der Ostseite des todten Meeres im W. Zerqa Maʿín, der berühmte Badeort mit heissen Quellen (Jos. b. j. 1, 33, 5; ant. 17, 6, 5; Plin. 5 § 72; Ptol. 5, 16, 9), auf welchen die Juden (*TrgJer.*; *Hieron.*) es deuteten, ist zu weit nördl. gelegen. Nach der Analogie des vorhergehenden Satzes erwartet man eher einen Ort diesseits des todten Meeres oder des Ghôr. Jedenfalls hat der Vrf. mit diesen Grenzbestimmungen die älteste Zeit (vgl. 19, 29) im Auge. Der Vorschlag, לֶשַׁע in לַשָּׁה oder לֵשָׁם zu corrigiren, um so mit *Laisch* d. h. Dan die Nordgrenze des eig. Kenaan zu gewinnen (*Wl.* XXI. 403 f.), hat die Analogie von עַד־עַזָּה gegen sich. Auch לָשֹׁן (Jos. 15, 2) Südende des todten Meeres (*Hal.* RB. VIII. 164) passt nicht, weil der Art. erfordert würde. — V. 20 von A, s. V. 5.

V. 21—31. *Die Šemiten* oder *die mittleren Völker.* V. 21 nach C; vgl. 4, 26. Die Art, wie hier Šem eingeführt wird als Vater aller Hebräer u. älterer Bruder Jefeth's, ist dem A fremd u. dem Stücke 9, 18 ff. verwandt (9, 18. 24), vgl. 11, 29. 22, 21. Vrf. denkt bei Šem sofort an die Hebräer u, ihre Bedeutung für die Heilsgeschichte. כָּל־בְּנֵי־עֵבֶר] aller von Eber abgeleiteten Völker, näml. der V. 25 ff. (11, 16 ff.) 19, 37 f. 22, 21 ff. 25,1 ff. 12 ff. 36, 1 ff. zu nennenden, ganz besonders aber der Isr. In כל־בני einen mit A ausgleichenden Einsatz des R zu sehen (*Bud.* 221), ist nicht nothwendig, auch wenn bei C עבר unmittelbar von שם stammt. אֲחִי יֶפֶת הַגָּדוֹל] nicht: *Bruder des grossen* d. h. älteren *Jefeth* (LXX *Sym.*; Mass., *Raš. IE. Luth. Merc. Pisc. Cler. JDMich. Dath.*, *Köhl.* G. I. 54 f.), was sachlich (9, 23. 26 ff.) unrichtig ist, u. sprachlich für גָּדוֹל vielmehr בֶּן־נֹחַ הַגָּדוֹל erforderte (9, 24. 27, 1. 15. 42; 1 Reg. 2, 22; in Gen. 44, 12 u. 1 Sam. 17, 13 ist der Zusammenhang maassgebend), sondern: *der ältere Bruder Jefeth's.* Das ist aber bemerkt, um den Schein, als wäre Šem (weil zuletzt behandelt), der jüngste, zu beseitigen (*Tuch Kn. Del.*, *Bud.* 306). Wenn die Bemerkung aus C (u. nicht erst von R) stammt, so folgt, dass auch bei C Jef. vor Šem behandelt war; ferner daraus, dass er nicht אחי חם הג׳ sagt, kann man folgern, muss aber nicht, dass bei ihm Ḥam der jüngste (9, 24) war. — V. 22 f. *Die Söhne Šems*, nach A. Die Aufzählung, im SO. beginnend, schreitet nordwärts (doch s. zu 22), dann von N. nach W., um südlich von dieser nördl. Reihe zu schliessen. Die 5 Namen sind Volks- u. Landesnamen. Für die Zusammenfassung unter dem gemeinsamen Namen Šem scheinen theils Sprach- oder Stammverwandtschaft, theils anderweitige Zusammenhänge mit Semitenreichen maassgebend gewesen zu sein. Keinenfalls aber ist der Bestand des Perserreichs, von Elam (Persien) bis Lydien, dabei vorausgesetzt (*de Goeje* 251 f. *Wl.* I. 338). Denn zum Perserreich gehörten noch viele andere Länder u. Völker, die doch A nicht zu Šem, sondern zu Jef. oder Ḥam rechnet. Eher könnte man fragen, ob nicht urspr. bei A hinter עילם auch וְשִׁנְעָר genannt gewesen (s. Jes. 11, 11), dieses aber von R wegen V. 10 getilgt worden sei, oder ob nicht A Babylonien in Elam, von dem es eine Zeit lang abhängig war, mit in-

Digitized by Google

begriffen habe. עֵילָם] Volk u. Land östl. vom untern Tigris, südl. von Assyrien u. Medien, nördl. vom pers. Meerbusen, ungefähr dem spätern Susiane u. Elymais entsprechend. Eine genaue geogr. Begrenzung ist für die alten Zeiten nicht möglich; aber weder hier noch sonst im AT., auch Dan. 8, 2 nicht, umfasst Elam auch Persien (Jos. ant. 1, 6, 4 u. die Späteren) oder gar alles Land bis Indien (BJub. c. 9). Über die Geschichte Elam's, das ums J. 2300—2100 auch die Oberherrschaft über Babylonien hatte (*EMey.* § 135—7; *Mürdt.-Del*[2] 82 f.), später mit seinen Geschicken an das assyr., bab., pers. Reich geknüpft war, s. auch *Nöld.* in GGN. 1874 S. 173 ff.; sonst *EMey.* § 272. 373 ff. Assyrisch heisst es *ʿIlam* oder *ʿIlamti* (*Schr.* KAT[2] 111 f.; *Del.* Par. 320 ff.), altpersisch *Uvaǵa* oder (*H*)*ûǵa* (bei den class. Autoren Uxii oder (H)uxii), woraus jetzt Khuzistan. Über die Sprache des ältesten Elam wissen wir nichts Sicheres, doch ist möglich, dass in den Ebenen am Tigris, Choaspes u. Eulaeus schon frühe Semiten sassen, während den östl. u. nördl. gebirgigen Theil die Kissier (S. 178) inne hatten (*Del.* 320 f.). אַשּׁוּר] grösstentheils auf der Ostseite des mittleren Tigris zwischen Armenien, Susiana u. Medien (Aturia, Adiabene), mit nicht genau bestimmbarem Umfang (s. übrigens Dio Cass. 68, 28 u. Strabo 16, 1, 1 ff.), so benannt nach der alten Hauptstadt Ašur (s. V. 12) u. dem Gott Ašur (*Schr.* KAT[2] 35 f. u. in *Ri.* HWB. 99 ff.; *Del.* Par. 252 f.). Über die spätere Geschichte des Namens s. *Nöld.* in Hermes V. 458 ff. Dass die Assyrer eine semit. Sprache redeten, steht jetzt fest. אַרְפַּכְשַׁד] seit *Boch.* ziemlich allgemein gedeutet auf *Ἀῤῥαπαχῖτις* (Ptol. 6, 1, 2), das Gebirgsland des oberen Zab (östl. von Karduchien oder Gordyene), dessen Name in Aghbak bei den Armenern, Albâq bei den Kurden noch erhalten blieb (*Kiep.* in MBAW. 1859 S. 200; *Lag.* Arm. St. § 55; Mitth. I. 225; *Nöld.* neusyr. Gramm. XX), u. schon in den ass. Inschriften als *Arbaḫa* (*Schr.* KGF. 164. 167) oder *Arabḫa* (*Del.* Par. 124 f.) oft vorkommt. Freilich ist bei dieser Deutung von שד ארפכשד überschüssig; ein armen. *šat ξατα* (*Lag.* Sym. I. 54) zu Hilfe zu nehmen, ist doch wohl nicht zulässig. Mehr empfiehlt es sich, nach dem Vorgang des Josephus (Eus., Hier. a.), welcher von *Ἀρφαξάδης* die Kaldäer abstammen lässt, in כשד die כַּשְׂדִּים Kaldäer u. in ארפ ein Wort wie *Grenze, Gebiet* (arab.) oder dgl. zu finden (*Schlözer* in *Eichh.* Repert. VIII. 137; *JDMich., Ew.* G.[3] I. 405, *Ges. Kn.*). Gegen die Ansetzung dieses Kaldäerlandes in Arrap. kann man dann freilich (*Schrd.* in ZDMG. XXVII. 398 ff.) mit Fug einwenden, dass die ass. Inschriften niemals von Kaldäern in jenen Gegenden reden, u. erst Xenophon (s. bei *Ges.* th. 720) dort Kaldäer nennt (u. zwar, nach *Schrad.*, in Folge von Verwechslung mit den Chalybern; doch s. dagegen *Kittel* in ThStW. VII. 216 ff.). Auf Grund der keilinschriftlichen Geographie müsste man vielmehr das Kaldäerland im Süden suchen, aber nicht etwa in Akkadien (*Neuville* 414 ff.) oder Babylonien (*Del.* Par. 255 f.; *Schr.* KAT.[2] 113 f.; *Wl.* I. 338; *Bud.* 444), da dieses den Hebr. ganz bekannte Land bei ihnen andere Namen führt. Lange, ehe die Kaldäer das neubabyl. Reich gründeten, sassen dieselben im „Meerland" Babyloniens. Woher u. wann sie dorthin kamen, ist noch nicht festgestellt. Gewiss streiften

Digitized by Google

Kaldäer auch weiter nordwärts in den Wüsten (Gen. 22, 22; Ij. 1, 17). Da nun *Karduniaš*, womit die Ass. später gemeinhin Babylonien bezeichneten, urspr. Name des bab. Meerlandes ist u. Kaldäerland (*iaš* kassitisch = Erde, Land) bedeutet (*Tiele* 79; *Winckler* Unters. zur altorient. Gesch. 135 f., vgl. 47 ff.), so scheint es nicht unmöglich, dass ארפכשד auf das Gebiet der Kaldäer vom pers. Meer an nordwärts zu deuten wäre. Dann würde sich auch, in anderer Weise als S. 194 f. vermuthet ist, erklären, warum שנער unter den Söhnen Assurs nicht aufgeführt ist. Das S. 194 angenommene geogr. Ordnungsprincip in der Aufzählung würde dann einem politischen Platz machen. Zu bemerken ist dabei, dass die Hebr. noch die urspr. Aussprache כשׂד (nicht *Kaldu*, u. *Kardu*) haben. Wie man nun aber auch ארפכשד erkläre, ob als Arrapachitis oder als südbabyl. Kaldäerland, jedenfalls kommt die Ableitung des Namens aus arischem *Arjapakshatâ* („das Arien zur Seite liegende" *Bohl. Tuch*) nicht mehr in Betracht. — לוד] *Sam.* לד, *Lyder*. Der Grund der Einordnung der Lyder unter die Semiten ist bis jetzt nicht aufgeklärt. Der Sprache nach semitisch waren die Lyder (u. die nach Her. 1, 171 ihnen verwandten Myser u. Karer) nicht (s. gegen *Lassen* in ZDMG. X. 382 f. nam. *Lag.* G. Abh. 266 f. u. *Nöld.* in BL. IV. 63 f.). Von Zugehörigkeit zu einem semit. Reich kann auch keine Rede sein, wenigstens soweit das assyr. Reich dabei in Betracht kommen sollte, denn dieses hat sich nie bis Lydien erstreckt; erst Asurbanipal liess Gyges gegen die Kimmerier Beihilfe angedeihen, hat aber nie in Lydien geherrscht (*Tiele* 359; *Schr.* KAT.[2] 114). Für entfernte Beziehungen zu den Semiten kann man immerhin, wenn nicht die sagenhafte Zurückführung ihres ersten Königs Agron auf Ninos u. Belos (Her. 1, 7), so doch die mannigfachen, bei ihnen u. andern kleinasiatischen Völkern vorkommenden Berührungen mit syrischen Cults u. Bräuchen (*Lenorm.* Bér. 146 ff.; Leg. de Sémir. 56 ff.; *Kiepert* A. Geo. § 109) geltend machen. Ob diese Einflüsse der ass.-bab. Cultur unmittelbare (*Renan* hist. d. Isr. III. 143), oder durch die bis tief nach Kleinasien hinein herrschenden (?) Ḥatti (S. 191) ververmittelt waren (*EMey.* § 255 ff.), steht noch dahin. Dabei wird anzunehmen sein, dass für den Vrf. der Name לוד noch nicht auf den fernen Westen beschränkt war, sondern eine grössere Völkerschicht umfasste. Über eine andere Erklärung der Sache, näml. dass im Sinne des Vrf. Lud die von den Äg., nam. von Thutmosis III bekämpften *Retenu*, die Bewohner der syr. Tiefebene, bezeichne, s. *Schr.* KAT.[2] 114. Wo sonst im AT. לוד vorkommt (s. V. 13), sind die afrik. לוד zu verstehen. Die Hypothese von einem grossen semit. Volk Lud, von dem Amaleq, Amoriter, Philister, die äg. Ludim u. die kleinasiat. Lyder Theile gewesen seien (*Kn.*), ist eine Fiction. אֲרָם] mehr Volks- als Landesname, u. weiteren Sinnes als Syrien, so dass, wo genauer geredet werden soll, ein Beisatz gemacht wird, wie Aram des Stromlands, Aram Damask's u. a., also die Völker Syriens, Mesopotamiens bis hinein in die oberen Tigrisebenen u. die Thallandschaften innerhalb des Taurus, die später zu Armenien gerechnet wurden, auch wohl bis nach Cilicien hinein (Strab. 13, 4, 6), nur dass (22, 20 ff. Am. 9, 7) die

Digitized by Google

Ausbreitung dieser Völker über diese weiten Länder als eine erst allmählig (nam. unter Verdrängung der Ḥatti) vor sich gegangene zu denken ist. *Hochland* bedeutet אֲרָם nicht; die Grundform war Arăm. Über die *Aramu, Arimu* der Assyrer s. *Schr.* KGF. 109 ff. KAT.[2] 115 ff.; *Del.* Par. 257 f. Über die spätere Geschichte des Namens s. *Nöld.* in ZDMG. XXV. 113 ff. — V. 23. Von diesem weitschichtigen Volk werden 4 Zweige hervorgehoben als *Söhne des Aram* (welche Worte in 1 Chr. 1, 17 fehlen), die in den ältesten Zeiten grössere Bedeutung gehabt haben müssen, deren Namen aber später zurückgetreten oder verschwunden sind, so dass man sie nicht mehr alle nachweisen kann. עוץ] ist der bekannteste darunter; kommt 22, 21 vor als erster Sohn des Naḥor; 36, 28 Bruchtheil von ihm (?) im Verband der Ḥoriter; Ij. 1, 1 ein Volk nordöstl. von Edom; Jer. 25, 20 (mass.) Könige des Landes Uṣ; Thren. 4, 21 (mass.) Edomiter über das Land Uṣ ausgebreitet. Nach Jos. ant. 1, 6, 4 war Uṣ Gründer von Trachonitis u. Damasḳ (Ptol. 5, 19, 2 nennt *Αἰσῖται* in der Wüste westl. vom Eufrat). Alles dies weist auf ein im südl. Syrien u. der Wüste weiter verbreitetes Volk, nam. in der Gegend von Ḥauran u. Damasḳ hin. Auch auf einer Inschrift Salmanassars II will *Frd. Del.* (ZKSF II. 97) den Namen עוץ gefunden haben. *RSmith* (Kinship S. 261) hält עוץ für eine Zusammenfassung aller der Stämme, welche denselben Gott עוץ (arab. *ʿAuḍ*) verehrten; *Glaser* (II. 411 ff.) will עוץ in Arabien am West-Serât bis nordwärts von Djuhaina u. südwärts bis Asir localisiren! חול] von Joseph. u. a. auf Armenien, von *Boch.* auf *Χολοβοτήνη* in Armenien, in der Glosse bei Syncell. auf die *Μαγαρδοί* gedeutet, wird gewöhnlich erläutert durch den Namen *Ḥule*, der noch immer am Ḥule-See in Galilaea u. der sumpfigen Landschaft um denselben her (*Rosenm.* AK. I, 2, 253; vgl, *Οὐλάθα* Jos. ant. 15, 10, 3. 17, 2, 1), aber auch an einer Landschaft zwischen Emesa u. Tripolis (Edrisi in *Ros.* anal. arab. III, 16) haftet. Doch wird damit wenig geholfen, da dies auch ein n. appell. gewesen sein kann. Eine Völkerschaft *Hylatae* nennt Plin. 5 § 81 zwischen den Hemeseni u. Ituraei. Ein Bezirk *Ḥuli(j)a* im Gebirgsland Kašiar d. h. Mons Masius soll (*Del.* Par. 259) in den Inschriften des Asurnaṣirpal vorkommen; doch bedarf das noch der Bestätigung (s. *Schrad.* keilschr. Bibl. I. 87). גֶּתֶר] nicht mehr nachweisbar; Vermuthungen bei *Win.* RW.; *Knobel's* (VT. 235 f.) Erläuterungen aus arab. Genealogien ergeben nichts annehmbares, ebenso die *Glaser's* S. 421 f. מַשׁ] wofür *Sam.* משא, LXX *Μοσόχ*, 1 Chr. 1, 17 מֵשֶׁךְ (auch Ps. 120, 5 ?) geben, (doch s. V. 2), deutet Joseph. auf die *Μησαναῖοι* an den Eufrat-Tigris-Mündungen (syr. ܡܝܫܢ), wohl durch Verwechslung mit מֵשָׁא V. 30, diese sind zu weit südlich. Ebensowenig ist Masch in den Oasen des Ǵ. Šammar, des Ǵôf u. dem angrenzenden Gebiet von el Qaṣîm in Arabien (*Glas.* 275 ff. 419 ff., der מַשׁ, מֵשָׁא u. מֹשָׂא zusammenwirft) zu suchen. Dagegen empfiehlt sich sehr wohl der *Mons Mas-ius*, nördl. von Niṣibis (*Boch. Mich.*), welches Gebirge Armenien von Mesopotamien scheidet (Strab. 11, 14, 2; Ptol. 5, 18, 2), u. von dem der ܢܗܪ ܡܫܐ herabfliesst (s. *Ges.* th.; ZDMG. XXXIII. 328),

Digitized by Google

wenn sicher wäre, dass der Name altaramäisch ist; die Ass. nennen jenes Gebirg anders. Was sie *mat Maš* nennen, ist die grosse syrisch-arabische Wüste (*Del.* Par. 242 f.; *Schr.* keilsch. Bibl. II. 221 ff.); aber daraus den Volksnamen מֶשׁ erläutern zu wollen, ist noch bedenklicher. Auch aus dem Bericht bei *SASmith* Keilschr. Texte Asurbanipals II S. 43 (in dem Jochpferde aus Kusch u. aus Mêš erwähnt werden) ist vorerst keine Aufklärung über מֶשׁ zu holen. — V. 24 ein Einsatz des R, durch welchen die Genealogie des C (Šem ʿEber Peleg) mit der des A in 11, 10 ff. ausgeglichen werden soll. — V. 25—30 aus C, Fortsetzung von V. 21. Von ʿEber, dem Sohn Šem's, leiten sich Peleg u. Joqṭan ab. יָלַד] s. 4, 18. *Peleg*] ohne Frage derselbe Name, wie 11, 18, hat hier zugleich die Funktion, einen Abschnitt in der neuen Menschengeschichte zu markiren. In seinen Tagen wurde *die Erde* d. i. nicht die Erdcontinente (*Keerl*), nicht Joqṭan u. Peleg (*Kn.*), sondern die *Erdbevölkerung* (9, 19. 11, 1) *zertheilt*. Unter der Voraussetzung, dass diese etymol. Notiz aus C stammt, ist die Zertheilung auf die Geschichte 11, 1—9 zu beziehen (*Del.*, vgl. Ps. 55, 10; *Bud.* 383 f.), obwohl dort die Zeit des Peleg nicht ausdrücklich erwähnt ist. An sich freilich könnte (*Ew.* JB. IX. 7) sie auch eine Vertheilung der Gebiete durch Vertrag oder Willen des Oberhauptes bedeuten sollen (BJub. c. 8.), wobei anzunehmen wäre, dass der Ausdruck פלג statt חלק eben der Etymologie halber gebraucht wurde; in diesem Falle müsste die Bemerkung (כי—הארץ) als späterer Zusatz angesehen werden. Doch liegt ein entscheidender Grund für diese Annahme nicht vor. — Ob C im Verlauf seiner Darstellung von Peleg auch Völker abgeleitet hat, ist nicht zu bestimmen; von Joqṭan leitet er die hebr. (semit.) Araber ab. — V. 26. Joqṭan gilt auf Grund der bibl. Angaben bei den arab. Genealogen unter dem Namen Qaḥṭân als Stammvater der reinen Araber im eigentl. Arabien, von welchen theils die untergegangenen Urbewohner wie ʿAd, Thamûd, Gadîs u. a., theils die abrahamischen Araber (Gen. 25) unterschieden werden. Der Name Qaḥṭan soll als Name einer Landschaft im nördl. Jemen u. als Stammname noch erhalten sein (*Kn.* VT. 184), aber das ist kein Grund, mit *Kn.* die Joqṭ. auf das südwestl. Arabien einzuschränken. Sonst s. auch *Kremer* die südarab. Sage S. 24 ff. Dreizehn Stämme werden von Joqṭan abgeleitet: vielleicht ist einer dieser Namen ein Zusatz, dann hätte man die bekannte Zwölfzahl der hebr. Völker auch hier wieder. אַלְמוֹדָד] die Punktation אַל setzt wohl den arab. Artikel voraus; wahrscheinlich aber ist es, wie in so vielen andern sabäischen Namen, אל (Gottesname) + מודד, von √ ידד abgeleitet (*Hal.* Mél. crit. 86; *DMüller* in ZDMG. XXXVII. 18). Ein Volksstamm dieses Namens ist bis jetzt nicht nachzuweisen: nicht hieher gehören die *Ἀλλουμαιῶται* des Ptol. (*Boch.*; dagegen ZDMG. XXII. 658); eine andere Hypothese bei *Glas.* 425. 435. שָׁלֶף] die *Σαλαπηνοί* des Ptol. 6, 7, 23 (*Ἀλαπηνοί*, *Spreng.* § 343) hat *Boch.*, einen Landstrich Salfie (سلفيه bei *Niebuhr* Arab. 247) eine Strecke südwestwärts von Ṣanʿâ hat *Kn.* verglichen; *Sulaf* oder *Salif* als Name eines Stammes in Jemen *Osiander* (ZDMG. XI. 153 ff.; vgl. *Mordtm.* in ZDMG. XXXIX. 228); ebenso *Silf* den östlich-

Digitized by Google

sten Bezirk von Jemen zwischen Jâfaʿ u. Ḥaḍramaut hat *Halévy* (Mél. 86) nachgewiesen; nach *Glas.* 425 gibt es viele Salf zwischen Jemen u. Haḍr. Anderes bei *Kremer* 26, u. *Spreng.* S. 270. חֲצַרְמָוֶת] auch auf den sab. Inschriften (ZDMG. XIX. 239 ff.) als חצרמות wiedergefunden u. bis auf unsere Zeit unter dem Namen Ḥaḍramaut als Name einer Landschaft östl. von Jemen am Ocean erhalten, identisch mit dem Land der *Χατραμωτῖται*, eines der 4 Hauptstämme, welche (Strab. 16, 4, 2) das südl. Arabien bewohnten, mit der Hauptstadt *Σάβατα* (V. 7), berühmt durch seinen Weihrauchhandel (ob die *Ἀτραμῖται* oder die *Ἀδραμῖται* oder beide von jenen zu unterscheiden seien, darüber s. ZDMG. XIX. 254. XXII. 658. XXX. 323. XLIV. 186; *Olsh.* im MBAW. 1879 S. 571 ff.). Im Alterthum war übrigens Ḥaḍramaut ein weiterer Begriff als heutzutage. Über Ḥaḍr. s. *de Goeje* Ḥadhr. 1886 (SA. aus Revue coloniale intern.); *LWC van den Berg* Le Ḥadh. et les colonies Arabes, Batav. 1886. יָרַח] noch nicht ermittelt. Da im Hbr., Sab. u. Geez das Wort *Mond* bedeutet, so hat *Boch.* (auch *Hal.* Mél. 86) auf die *Banû Hilâl* Neumondsöhne oder *Alilaei* im nördl. Jemen, *Mich.* (*Glas.* 425) auf die Mondsbucht u. das Mondgebirg (*Ghubb el Qamar* u. *Ǵebel el Qamar*) im östl. Ḥaḍramaut gerathen (s. *Ges.* th.; *Kn.* VT. 195); aber der Monddienst war unter diesen südl. Arabern weit verbreitet. Anderes bei *Spreng.* S. 270. הֲדוֹרָם] *Sam.* אדורם, nicht nachweisbar, denn die *Ἀδραμῖται* (Ptol. 6, 7, 10) oder Atramitae (Plin. 6, 32. 12, 30), welche *Mich.* u. a. hieherziehen, gehören zu חצרמות. Auch die Ḥaḍrameh (*Krem.* 25) passen den Lauten nach nicht. Anderes bei *Glas.* 426 f. 435. אוּזָל] *Sam.* אזיל, LXX *Αἰζήλ*. Auch Ez. 27, 19 ist מֵאוּזָל zu lesen. Nach der Überlieferung der Araber war Azāl der alte Name der Hauptstadt von Jemen, welcher seit der Besitznahme durch die Abessinier dem Namen Ṣanʿâ gewichen sei (*Ges.* th.; *Kn.* VT. 188 f.) Die Richtigkeit der Überlieferung wird von *Glas.* (Skizze I. 79. 81 f.; II. 427. 434 ff.) bestritten, der vielmehr Uzal in der Gegend von Medina ansetzen will. Ob die in dem Briefe des Bisch. Johannes im 6. Jahrh. genannten اصكسم (*Assem.* bibl. or. I. 361) die אוּל sein sollen, ist sehr fraglich. חֲוִלָּה] nicht nachgewiesen. Der Name lässt auf Palmenreichthum (دقل) schliessen, weshalb *Boch.* an die Minaei (Strab. 16, 4, 18. Plin. 6 § 161) in dattelreicher Gegend, *Kn.* (VT. 196) an einige andere Stämme denken wollte. עוֹבָל] עיבל 1 Chr. 1, 22, *Sam. Vulg. Joseph.*; *Εναλ* u. *Γεβαλ* LXX. Nach *Hal.* Mél. 86 ist ʿÂbil noch heute in Jemen Name eines Bezirks u. verschiedener Ortschaften. Sonst s. *Krem.* 26; *Spreng.* 270; *Glas.* 426 f. אֲבִימָאֵל] unermittelt; der Name *Μάλι* im Weihrauchland (*Boch.*) bei Theophr. plant. 9, 4 scheint falsche Lesart zu sein (*Mich.*). Zu der echt sabäischen Bildung des Namens ist אבמלכ (*Hal.* Mél. 86; *DMüll.* ZDMG. XXXVII. 18) zu vergleichen. שְׁבָא] V. 7. אוֹפִיר] kommt von Salomo an im AT. vor als Name des Landes, aus dem die Flotte des Ḥiram u. Salomo nach dreijähriger Fahrt Gold, Edelsteine, Sandelholz, Silber, Elfenbein, Affen u. Pfauen brachte (1 R. 9, 28. 10, 11. 22. 2 Chr. 8, 18. 9, 10), u. dessen Gold als feines Gold sprichwörtlich wurde (Ps. 45, 10. Ij. 22, 24. 28, 16. Jes. 13, 12. 1 Chr. 29, 4).

Digitized by Google

Die Lage dieses Goldlandes hat man in der verschiedensten Weise bestimmt (s. *Win.* RW. u. *Ri.* HWB.), weil man die Aussagen des Königsbuchs über die Fahrt dorthin u. die Handelsartikel dorther zu Grund legte. Indessen Joqtaniden u. somit auch Ophir müssen nach V. 30 in Arabien gesucht werden. Und zwar kann nur der hbr. Name, nicht die von den LXX in 1 Reg. Chron. Jes. (u. Jos. ant. 8, 6, 4) dafür gesetzte Form *Σωφειρά*, *Σουφείρ* u. a. (die wohl schon auf bestimmten Vermuthungen über die Lage beruht) maassgebend sein. Sonach fällt *Supara* an der malabarischen Küste Indiens (Ptol. 7, 1, 6, u. Edrisi), womit man auch (*Σ*)*ουππαρα* in Peripl. m. er. 52 combinirte, ausser Betracht, u. von *Sofâla* (d. h. שְׁפֵלָה) auf der Ostseite Afrika's, gegenüber der Insel Madagascar, kann keine Rede sein, obgleich man neuerdings wieder darauf zurückkam, nachdem *Mauch* 1871 40 deutsche Meilen landeinwärts von Sofâla die grossen Bauruinen von Zimbabye wiedergefunden hat. Auch *Abhîra* an der Küste östl. vom Indus-Delta (*Lassen* IAK.[1] I. 538 f.), lässt sich mit unserer Stelle nicht vereinigen. In Arabien ist freilich der Name Ofir nicht mehr nachweisbar. Mit Combinationen wie bei *Kn.* VT. 191, *Hitz.* im BL. IV. 368 ist keine Wahrscheinlichkeit zu erzielen. Der Nachweis alten Gold- u. Silberreichthums an der Westküste Arabiens zwischen Ḥigâz u. Jemen, von Dhahabân bis Ober-Chaulân (*Spreng.* 49 ff.), berechtigt noch nicht, Ophir dort zu suchen (*Spreng.*; *Goergens* in St.Kr. 1878 S. 458 ff.; *Soetbeer* das Goldland Ophir, Berl. 1880; *Ri.* im HWB. 1124), da diese Örtlichkeit dem Hafen ʿEzjongeber zu nahe u. als Stapelplatz für die afrik.-indischen Producte zu nördlich liegt. Eine Gegend der südl. oder südöstl. Küste Arabiens ist immer noch am wahrscheinlichsten. *Glas.* 353 f. 357 ff. sucht zu beweisen, dass Ophir im engeren Sinn die arab. Küste des pers. Golfs, im weiteren Sinn auch die gegenüberliegenden östl. Küstenländer umfasse. חֲוִילָה] s. V. 7 u. 2, 11 (S. 60). In der Voraussetzung, dass es (Gen. 25, 18) im nordöstl. Arabien, am pers. Meer, ein Ḥavîla gab, kann man (*Win. Tuch. Ges.*) die *Χαυλοταῖοι* des Strabo 16, 4, 2 u. Ḥuwaila in Baḥrein an der Küste (*Nieb.* Arab. 342) vergleichen; *Glas.* 267. 325 f. 339 f. will das mittlere u. untere Flussgebiet des W. el Dawâsir, also die Landschaft Jemâma verstehen. Lautlich unzulässig ist die Combination (*Boch. Mich. Ros. Kn.*) mit dem Ḥaulan Jemens (*Nieb.*; *Spreng.* S. 286 ff.). Speciell *Ταιλα* (Ptol. 6, 7, 41) im südl. Jemen hat *Boch.* verglichen. יוֹבָב] unbekannt; die *Ἰωβαρῖται* des Ptol. 6, 7, 24 in *Ἰωβαβῖται* zu verbessern (*Boch.*), ist zu gewaltsam; eher liesse sich an den in sab. Inschriften nachgewiesenen Stamm יהיבב *Juhaibab* denken (*Hal.*; *Glas.* 303). — V. 30. Die Ausdehnung ihrer Wohnsitze (vgl. V. 19). מֵשָׁא] nicht *Μοῦζα* Hafenstadt innerhalb des Bab-el-Mandeb (*Boch.*), nicht Bischa im nördl. Jemen (*Kn. Spreng.* § 399); eher (*Mich. Ros. Tuch, Win.*) die Landschaft *Mesene* an der Mündung des (vereinigten) Eufr. Tigris (*Ges.* th. 823; *Mannert* Geogr. V. 359 f.; *Reinaud* sur le royaume de Mésène 1861 p. 48 ff.). Aber führte diese schon zur Zeit des Vrf. diesen Namen? u. wenn, war sie den Hebr. so bekannt, dass sie zum Ausgangspunkt einer den Lesern verständ-

Digitized by Google

lichen Grenzbestimmung (vgl. V. 19) gemacht werden konnte? Beruht nicht vielleicht die Punktation מֵשָׁא erst auf der Geographie der griech. röm. byzant. Zeit, als Mesene den Juden sehr geläufig war (*Neubauer* Géogr. Talm. 325. 329. 382)? Wenigstens die LXX sprachen *Μασσῆ* wie Gen. 25, 14, lasen also מַשָּׂא, welches in NArabien gelegen den Hebr. leidlich bekannt sein mochte. Auch hier wird am ehesten dieses מַשָּׂא herzustellen sein (*Hal.* Mél. 91 f.). Von משא an war ihr Wohnland in der Richtung (V. 19) *auf Sefâr hin, nach dem Gebirge des Ostens*, da הַר הַקֶּדֶם wegen seiner Stellung nicht Praedic. des Satzes sein wird, aber auch nicht Appos. zu סְפָרָה, weil von einem הַר dieses Namens nichts bekannt ist. סְפָר] gewöhnlich gedeutet auf ظفار, entweder die himjar. Königsstadt Ẓaphar bei Jerîm in Jemen, oder die Hafenstadt des östlichen Ḥaḍramaut (Mahra) bei Mirbâṭ, heute Iṣfor gesprochen (ZKM. III. 289). Nun wird zwar Ẓaphar Ptol. 6, 7, 25. 41, Plin. 6 § 104, Peripl. m. er. 33 mit *Σάπφαρα*, *Σαφάρ*, Sapphar (Philost. h. e. III, 4 *Τάφαρον*) wiedergegeben; dass aber ein Hebr. dafür סמר schreiben konnte, ist sehr zu bezweifeln. Die Frage, ob Ẓaphar in Jemen (*Tuch, Kn.* a.) oder Ẓaphar in Mahra (*Ges.* th. 968; *Wellsted* R. in Arab. II. 347 f.; *Win.*[3] II. 450) zu verstehen sei, wäre dann müssig. Wenn aber סמר demnach nicht mehr nachweisbar ist, so spricht doch der Zusammenhang dafür, dass es irgend wo im Süd. Arabiens gelegen haben wird, auch den Hebr. nicht ganz unbekannt war. הר הקדם] als das arab. Hochland (*Neǵd*) zu fassen, gienge nur an, wenn es Subj. zu וידהי מושבם sein könnte; von באכה abhängig, kann es nur ein südl. Gebirg bezeichnen, u. wird deshalb vielfach (*Kn.* Del. a.) auf das grosse Weihrauchgebirg (*Ritter* EK. XII. 264) zwischen Ḥaḍramaut u. Mahra bezogen. Eine sichere Erklärung des V. ist bei der Unbestimmbarkeit der 3 darin genannten Namen unmöglich. — V. 31. Schlussformel des A zu den Semiten, vgl. V. 5 u. 20. — V. 32. Schlussformel zum ganzen Verzeichniss, nach A.

4. Der Thurmbau zu Babel und die Trennung der Völker und Sprachen, Cap. 11, 1—9, aus C.

1. Während A in Cp. 10 von den 3 Söhnen Noaḥ's die 3 Menschheitskreise mit ihren Völkern u. Sprachen in natürl. Weise sich ableiten lässt, wird hier die Trennung der Sprachen u. die Zerstreuung der bisher noch einheitlichen Menschheit über die Erde aus einer besondern Gottesthat erklärt. Das ist eine andere Betrachtungsweise der Sache, u. ist dadurch A als Vrf. dieses Stücks ausgeschlossen, gegen welchen auch noch manches andere spricht, wie שָׂפָה (gegen לָשׁוֹן 10, 5. 20. 31), die Namensetymologie V. 9, u. a. Weiter aber, da das Stück auf die 3 Söhne Noaḥ's u. deren Nachkommen keine Rücksicht nimmt, sondern nur von der ganzen Erdbevölkerung (V. 1) u. zwar als einer noch einheitlichen, spricht, so scheint auch die Quelle ausgeschlossen

Digitized by Google

zu werden, aus der 9, 18f. u. die in A eingearbeiteten Theile des Cp. 10 stammen: so *Böhm.* u. *Schrad.* (Stud. 162), die es dem R zuschreiben, u. *Wl.* XXI. 401 ff.; *Bud.* 371 ff.; *Kuen.* XVIII. 159 f., die es ihrem J^1 zutheilen, während sie die von der Fluth u. den Noaḥsöhnen handelnden Theile des C auf einen J^2 (auch J^3) zurückführen (s. oben S. 89). In der That wird nicht zu bezweifeln sein, dass diese Thurmhausage urspr. unabhängig von der Fluthsage u. von der übl. Ableitung der Menschheit von Noaḥ's 3 Söhnen in Umlauf war, vielleicht auch schon in einer Schrift aufgezeichnet stand. Aber so wie sie hier 11, 1—9 lautet, kann sie doch nur von C stammen, weil sie ganz dieselbe gedankenreiche, feinsinnige, tiefethisch-religiöse Betrachtung des Gegenstandes u. dieselbe Vermenschlichung Gottes (vgl. nam. V. 6f. mit 3, 22) zeigt, wie C (bes. Cp. 2 f.); ebenso zeugt der Ausdruck כָּל־הָאָרֶץ 1 u. פּוּץ 4. 8f. (trotz des Einspruchs *Budde's* 377 f.) für den Vrf. von 9, 19. 10, 25, wogegen an עַל־פְּנֵי כָל־(הָאָרֶץ) 4. 8f. statt הָאֲדָמָה ein Anstoss (*Schr.*) um so weniger zu nehmen ist, als הָאָרֶץ auch sonst (2, 5. 6, 5. 7, 17. 8, 22. 13, 16. 18, 18) von C gebraucht wird. Ist demnach die Zugehörigkeit des Stücks zu C nicht wohl zu bezweifeln, so ist doch die Folgerung, dass die Fluth- u. Noaḥ-Geschichte in C ein secundärer Zusatz seien, darum noch nicht nothwendig (s. auch ZATW. IX. 154). Allerdings der Ausweg, dass in 11, 1—9 nur von einem Theil der Noachiden, näml. den Semiten, die Rede sei (*Hal.*), ist nicht zulässig (s. zu V. 1). Aber die Noaḥ-Söhne u. -Enkel, ohne Zweifel als Individuen gedacht, konnten sehr wohl als zunächst noch an einem Ort vereinigt u. als die gesammte Erdbevölkerung bildend vorgestellt werden, bis Gott sie zwang, sich zu zerstreuen: das הָפֵץ V. 9 gibt dann nachholend den Anlass u. die näheren Umstände an, unter denen das נפצה הארץ 9, 19 sich vollzog. Dass alle in Cp. 10 eingetragenen Reste des C in seiner Schrift auch schon vor 11, 1ff., u. nicht vielmehr erst darnach standen, ist damit noch nicht gesagt; nam. 10, 8. 10—12 (wenn es aus C stammt) kann nur hinter 11, 1ff., nicht vorher beigebracht gewesen sein (s. S. 164). Über מִקֶּדֶם s. zu V. 2. Andererseits muss bestritten werden, dass 11, 1—9 als urspr. Fortsetzung von Cp. 2f. 4, 16—24 (*Wl.*) oder von Cp. 2f. 4, 16—24. 6, 1. 2. 4. 10, 9 (*Bud.*) einen besseren Anschluss an das ihm Voraufgehende hätte: im Gegentheil nachdem schon Stadtwesen, Ackerbau, Nomadenleben, Gewerbe ausgebildet waren (4, 16ff.), was hätte diese Menschen veranlassen sollen, nun auf einmal an einem ganz andern Ort als eine noch ungeschiedene Masse aufzutreten? — Wie in Cp. 2f. den Ursprung der Sünde u. der Übel in der Welt, so erklärt Vrf. hier die Sprach- u. Völker-Trennung nach ihren letzten Gründen u. ihrer tieferen Bedeutung. In Babel wollte die damals noch einheitliche Menschheit sich einen Mittelpunkt schaffen, welcher durch seine Anziehungskraft die schon auseinanderstrebenden Glieder zusammenhielte u. vor Zersplitterung u. Schwächung ihrer Gesammtkraft bewahrte; aber Gott, solches Vornehmen missbilligend, verwirrte die Sprache der Bauenden, dass sie einander nicht mehr verstanden, u. nöthigte sie so vor Vollendung des Werkes zur Zerstreuung über die Erde. Deutlich ist (wie

Digitized by Google

9, 1. 1, 28 bei A) die Ausbreitung der Menschen über die Erde als das naturgemässe, dem göttl. Willen Entsprechende vorausgesetzt. Aber sie wollen diesem Triebe entgegenhandeln, der göttl. Ordnung trotzen, mit gemeinsamer Kraft ein Werk schaffen, das geeignet wäre, sie auf immer zusammenzuhalten. Darum verhängt Gott straf- u. zwangsweise das über sie, was sie vermeiden wollten, die Zerstreuung, u. das Mittel dazu ist die Zertheilung der Sprachen. Diese ist damit unter den Gesichtspunkt einer Strafe gestellt (vgl. Plat. pol. p. 272 mit Philo I. 406 M.). Die Getrenntheit der Völker muss, wo ein sie alle einigendes höheres Band nicht oder nicht mehr vorhanden ist, entschieden als Übel empfunden werden; sie hindert gemeinsame grosse Unternehmungen, u. ist die Quelle alles Streites unter ihnen mit seinen zahlreichen schlimmen Folgen. Die Sprachverschiedenheit aber verfestigt diesen Gegensatz; verschiedene Sprache führt verschiedene Weise zu denken u. die Dinge zu betrachten mit sich, der innere geistige Unterschied der Bestrebungen u. Anschauungen wird noch grösser. Zumal im Alterthum, wo man sich möglichst auf das eigene heimische Wesen beschränkte u. vor allen Fremdsprachigen ein Grauen empfand (Jes. 33, 19. Dt. 28, 49. Jer. 5, 15. Ps. 114, 1), war die Betrachtung der Sprachverschiedenheit als eines Übels die nächstliegende. Andererseits konnte man doch auch das Gute daran nicht verkennen: wären alle Völker mit ihren oft so selbstsüchtigen u. eiteln Bestrebungen vereint, wie würden sie da erst recht weit in gottwidrigem Treiben gehen, in ihrem Übermuth um einen Gott sich nicht mehr kümmern! Also ist's doch auch wieder eine Wohlthat, eine Schranke für die Selbstsucht der Menschen, dass sie wider ihren Willen auseinandergehen müssen. Diese doppelte Idee: die Volks- u. Sprachtrennung ein Übel u. göttl. Strafe u. doch auch eine heilsame Schranke gegen die Weiterentwicklung ihrer sündhaften Vermessenheit, leuchtet aus der Erzählung hervor. Im Zusammenhang des Geschichtswerks dient sie dazu, sowohl die Getrenntheit der Völker u. ihrer Sprachen vom religiösethischen Gesichtspunkt aus zu beleuchten (vgl. schon 2, 19 f. über die Sprache), als auch von der mächtigen Entwicklung des bösen Triebes in den Menschen (8, 21) u. den Anfängen des auf die eigene Verherrlichung gerichteten oder heidnischen Sinnes derselben eine Zeichnung zu geben. Zum vollen Verständniss ist aber hinzuzunehmen, dass bei den Profeten es als Ziel der Zukunft hingestellt wird, dass die Völker einst im Glauben an den Gott des Heils u. im Gehorsam gegen seinen Willen das einende Band wieder finden (Jes. 2, 2—4) u. die Sprache Israels verstehen u. reden lernen werden (Jes. 19, 18).

2. Der Erzählung liegen dunkle geschichtl. Erinnerungen zu Grund. Šinear war schon in Urzeiten ein Land starker Völkermischung, wo Šemiten u. Kuschiten (10, 8 ff.) oder nach den Inschriften šemitisch u. nichtšemitisch Redende zusammenstiessen, wie es auch später immer ein Sammelplatz der Völker war (Jer. 51, 44); es lag nahe, dasselbe zu einem Trennungsort der nachsintfluthlichen Menscheit zu machen. Babel war eine der ältesten Städte der Erde (10, 10), auch nach der class. Nachrichten. Babel, die grosse, schien nur durch die gemein-

Digitized by Google

same Arbeit einer Menge von Menschen herstellbar gewesen zu sein (Diod. 2, 7), u. machte durch ihre gewaltigen Bauten den Eindruck des Riesenhaften, oder des Werkes von Menschen, die vor nichts zurückschreckten. In diesem Babel muss ein riesiger thurmartiger, aber unvollendet gebliebener Bau gewesen sein, von welchem man viel sprach, u. an diesen schliesst sich unsere Erzählung an. In den Beschreibungen der Alten, welche sich aber alle auf das Babel Nebukadnezar's u. seiner Nachfolger beziehen (Her. 1, 178ff. Diod. 2, 7ff. Strab. 16, 1, 5. Arrian 7, 17. Curt. 5, 1. Plin. 6 § 121 f.) wird als eines der merkwürdigsten Bauwerke Babels der grosse Belustempel (nach Herod. auf der Westseite des Eufrat) genannt, den Neb. mit der Beute seiner Feldzüge beschenkt u. verschönert hatte (Beros. bei Jos. ant. 10, 11, 1; c. Ap. 1, 19), aus Backsteinen erbaut, mit Asfalt verkittet. Herodot (1, 181 ff.), der ihn noch sah, beschreibt ihn als ein Viereck, dessen einzelne Seiten 2 Stadien maassen. In der Mitte stand ein Thurm, 1 Stad. lang u. breit, der sich in 8 Absätzen (nach Strabo auch ein Stad. hoch) erhob. Treppen führten hinauf zum Allerheiligsten im obersten Stockwerk, wo sich ein Lager u. goldener Tisch befand für gottesdienstliche Zwecke. Nach Diod. diente das oberste Gemach zur Sternwarte. Schon Alexander M. fand ihn in Trümmern (s. *Tuch*). Nun gibt es auf der Westseite des Eufrat 9 KM. südlich von Hilla noch jetzt mächtige Trümmer eines solchen Thurmes, Birs Nimrud genannt (Abbildungen bei *Ri.* HWB. 134; *Mürdt.Del.* Gesch. Bab.[2] 57); längst hat man diese Ruine mit dem Belheiligthum des Herodot u. mit dem Thurm unserer Stelle für einerlei erklärt. In neuerer Zeit sind diese Ruinen wiederholt untersucht u. beschrieben (bes. *Rich* Memoirs on the Ruins of Babylon 1818; *HRawlinson* in JRAS. XVIII. 1—34; *Oppert* Expéd. en Mésop. 1. 200ff.). Da eine dort gefundene Backsteininschrift den Namen Barsip enthält, ist anzunehmen, dass der Ort dieser Ruinen Borsippa war. Auch die Inschrift Nebukadnezar's ist gefunden, worin Nebuk. erzählt, dass er den Tempel „der 7 Leuchten der Erde", den Thurm von Borsippa, den ein früherer König errichtet hatte, ohne seine Spitze aufzusetzen, u. der seit langer Zeit im Verfall gewesen sei, restaurirt u. ausgebaut habe (*Schr.* KAT.[2] 124 ff.). Es war ein Heiligthum des Bel-Nebo, die 7 Etagen (mit besondern Heiligthümern) den 7 Planetengottheiten gewidmet, auf einem rechteckigen Unterbau, in der südwestl. Ecke desselben in 7 sich verjüngenden Stockwerken sich erhebend, jedes Stockwerk mit der dem betreffenden Gestirn conventionell zugeeigneten Farbe geziert. Die Maasse stimmen mit denen Herodot's nicht genau, liessen sich aber vielleicht vereinigen. Aber da Borsippa der Ort dieses Tempels war, u. Borsippa auch in den Klschr. von Babel unterschieden wird, so ist nicht wahrscheinlich, dass es gerade dieser Borsippa-Bau war, an den sich unsere Erzählung anlehnt (wie die talmud. Juden s. *Buxt.* lex. talm. c. 362 annahmen). Eher anzunehmen wäre, dass die heutige Ruine Babil, im N. der Stadt Babel auf der linken Flussseite, die imposanteste aller Ruinen (*Ri.* HWB. 132), ein alter Tempel des Bel-Merodach (Grabmal des Belus, Strab. 16, 1, 5), als viereckige Pyramide sich erhebend, ebenfalls von

Digitized by Google

Nebuk. später ausgebaut, das gemeinte Bauwerk wäre (s. *Schr.* KAT[2] 121ff.; über die beiden Tempel, den Ê-zida in Borsippa u. den Ê-sagila in Babel s. jetzt *Tiele* in ZA. II. 179ff.). Schliesslich kann es aber auch eine andere, schon im alten Babel vorhandene, aber uns unbekannnte Ruine sein, an welche die hbr. Sage sich anlehnte. Ein Beweis, dass die Sage auch bei den Ass. Bab. in Umlauf war, ist (trotz ZATW. IX. 154) bis jetzt nicht erbracht. Die Inschrift, die *GSmith-Del.* chald. Gen. 120ff. auf die Sprachverwirrung deutete, spricht davon nicht. Auch Berosus sprach davon nicht, weil Joseph. (ant. 1, 4, 3) sich gerade auf ihn nicht beruft (*Ew.* JB. IX. 18), u. die Frage, ob der Schilderung Orac. Sib. III, 97ff. u. der verwandten des Abydenus (Eus. pr. ev. 9, 14; chr. Arm. I. 51f.) etwas aus Berosus zu Grund liege, ist (gegen *Richter* Beros. p. 21 u. *Lenorm.*) zu verneinen. Eupolemus (Eus. pr. ev. 9, 17) berichtet eben nur nach der Genesis. Den Thurmbau als ein Werk himmelstürmender Titanen zu betrachten (Sibyll.), dann ihn auch mit Nimrod in Verbindung zu bringen (Joseph.), lag nahe genug, u. gab den Späteren Stoff zu weiterer Ausschmückung. Die Eingliederung des Ereignisses in Peleg's Zeit scheint schon 10, 25 (BJub. c. 10) bezweckt. — Die Litt. zu dem Stück bei *Ros.* schol., u. *Win.*[3] II. 498; vgl. ausserdem *Ew.* JB. IX. 9—19; *Kaulen* die Sprachverwirrung zu Babel, Mainz 1861; *Budde* bibl. Urg. 371ff.

V. 1. *die ganze Erde* d. h. Erdbevölkerung (9, 19. 10, 25) *war eine Lippe*, Sprache (Jes. 19, 18. 33, 19. Ez. 3, 5f.) *u. einerlei Worte*, d. h. (*Ew.* 296[a]) war gleichsprachig, hatte einerlei Mundart, Aussprache u. die gleichen Wörter, Ausdrücke. Der Plur. אֲחָדִים war hier nicht zu vermeiden; anders ist der Gebrauch 27, 44. 29, 20. — Wenn כל הארץ (vgl. 1 S. 14, 25) auf die Gruppe der Šemiten beschränkt zu denken wäre (*Hal.* RB. VIII. 172f. im SA.), so müsste das irgendwie deutlich gemacht sein; die angebliche Anspielung in שָׁם V. 4 genügt dazu nicht, u. das 3malige על פני כל הארץ 4. 8f. spricht dagegen. — V. 2. Wäre נסע blos *aufbrechen*, so müsste מִקֶּדֶם den Ausgangsort bezeichnen, aber mit dem blossen Aufbrechen finden sie noch keine Ebene; es bedeutet *fortziehen*, *wandern* (12, 9. 20, 1. 35, 21, 46, 1), u. die Phrase besagt wie 13, 11 *östlich*, ostwärts *wandern* (vgl. 2, 8. 12, 8) näml. vom Standpunkt des Vrf. aus, der in Palästina ist (s. noch 29, 1). Von woher sie kamen, ist nicht angegeben. Wäre Eden oder Nod gemeint (*Wl.*), so wäre das genannt; קֶדֶם für sich ist nicht östl. Land (25, 6). Ob C (wie A) den Noaḥkasten in Araraṭ gelandet dachte, wissen wir nicht; jedenfalls aber dachte auch er die Noachiden im Osten (Palästina's). Dass Vrf., wenn er mit dem der Noaḥgeschichte derselbe war, auch den Aufbruchsort hätte angeben *müssen*, ist zu viel verlangt. בִּקְעָה] nach dem Sprachgebrauch (nicht nach Etym.) Tiefebene; diese Ebene im Lande Šinear (10, 10) ist eben „die Gegend der Stadt Babylon, ein *πεδίον* nach Strabo, *πεδίον μέγα* nach Herod." (*Kn.*). — V. 3. Hier Wohnsitze nehmend beschlossen sie sich Bauten zu errichten, u. zwar indem sie statt der Bruchsteine, die dort nicht (wie in Pal.) zu finden sind, sich Back-

Digitized by Google

steine verfertigten, u. auch, was jenen Gegenden ebenso eigenthümlich, Asfalt als Bindemittel verwendeten. חֲמָר] *gib* d. i. *wohlan*, wie V. 4. 7. 38, 16. Ex. 1, 10, nicht bei A. לִבְנִים] ein ass. Etymon für לְבֵנָה schlägt *Del.* (Par. 145; Prol. 93 f.) vor, s. aber auch *Nöld.* in ZDMG. XL. 735. לִשְׂרֵפָה] zu Gebranntem d. h. Brandsteinen, Backsteinen (Dat. des Products). Der חֵמָר *Asfalt* (14, 10. Ex. 2, 3; s. Gen. 6, 14) diente ihnen *zum Thon* d. h. Mörtel, Kitt (die Einwendungen *Böhmer's* 163 ff. sind nicht von Belang). Über den Reichthum Babyloniens an Asfalt s. *Win.*[3] I. 100. Auch die Classiker in ihren Berichten über Babel u. den Belustempel (S. 204) geben das Material ebenso an (Diod. 2, 9; Trogus bei Justin 1, 2); die Untersuchungen der babyl. Baureste bestätigen das, ergeben jedoch zugleich, dass für die inneren Massen der Bauten auch blos Luftziegel (ass. *libittu*) u. gewöhnlicher Mörtel, dagegen der gebrannte Stein (ass. *agurru*) u. der Asfalt hauptsächlich für die Aussentheile der Bauten im Gebrauch waren. — V. 4. Ihre Absicht ging auf Erbauung einer Stadt u. eines Thurms, dessen *Spitze am Himmel* sein, ihn erreichen sollte (Dt. 1, 28), hier, wo alles zwar kurz u. knapp, aber äusserst malerisch gesagt ist, doch wohl nicht blosse Hyperbel, sondern zur Zeichnung ihres kühnen, hochstrebenden Geistes, dem selbst der Himmel nicht zu hoch, nicht unantastbar ist. *u. wollen uns einen Namen machen*] „uns berühmt machen u. einen Nachruhm stiften, vgl. Jes. 63, 12. 14. Jer. 32, 20 (2 S. 7, 23; Şeph. 3, 19). Diese Absicht legt der Vrf. ihnen nach dem Erfolg bei, indem Babylon ihren Erbauern allerdings zum Ruhm gereichte, will aber damit auf ihren Hochmuth hinweisen" (*Kn.*). Die Stadt u. der Thurm soll ihr Ruhm oder concreter gefasst Ruhmesmal sein. Dass שֵׁם an sich auch Denkmal, Ruhmesmal bedeute, ist aus 2 S. 8, 13. Jes. 56, 5 nicht sicher zu erweisen; jedenfalls Mal überhaupt, weithin sichtbares Zeichen, an welchem sie in der weiten Ebene sich immer wieder zurechtfinden könnten (*Schum. Buns. Böhm., Bud.* 375), bedeutet es nie, u. der folgende Absichtssatz muss nicht zum letzten Glied, sondern kann zum ganzen V.[a] gehören. Die Stadt u. der ruhmvolle Bau sollte für alle ein Sammelort u. Anziehungspunkt werden, dass keinem einfiele wegzuziehen. — V. 5. Aber Gott wacht u. tritt der Selbstsucht entgegen. Er kommt herab (V. 7; Ex. 3, 8), um das Werk, *welches* d. h. so weit es die *Menschensöhne gebaut hatten* (es war noch nicht fertig, V. 8), zu besichtigen. Ähnlich 18, 21. — V. 6. Sein Befund ist nicht angegeben, aber was er weiter sagt u. thut, zeigt, dass er das Werk sehr bedenklich fand. In den Himmel zurückgekehrt überlegt er (s. 3, 22), dass sie derartiges nur unternehmen u. ausführen konnten, weil alle dieselbe Sprache reden u. ein einiges Volk bilden, u. weiter, dass dieses nur *ihr Anfangen* (Inf. Hiph.; zu הַ vor der Gutt. *Ew.* 199[a]; zu הֵחֵל s. 6, 1. 9, 20. 4, 26) *zu thun* d. h. der Anfang ihres Thuns sei, sie *also* bald zu Weiterem fortschreiten u. ihnen schliesslich *nicht* mehr *verwehrt*, unerreichbar sein werde irgend etwas, was sie zu thun sich vornehmen werden. Sie würden vermöge ihrer Gemeinsamkeit, durch die ihnen alles gelingt, schliesslich alle Schranken durchbrechen u. so den göttl. Zweck mit

Digitized by Google

der Menschheit vernichten. יְזִמּוּ] erleichterte Form für יָזֹמּוּ, wie V. 7 נֵבְלָה für נִבְלָה, vgl. zu 9, 19. — V. 7. Also entschliesst er sich zum Einschreiten. הָבָה] in ironischer Wiederholung ihres Wortes V. 3f. (*Del.*). Über die 1 p. Plur. s. zu 1, 26. 3, 22. נָבְלָה] ist nicht trennen = מלל (*Kn.*) sondern *verwirren;* der Ausdruck ist gewählt mit Beziehung auf בָּבֶל V. 9; ebendarum ist auch שָׁם hinzugesetzt. 'אשר וג] *dass* (Dt. 4, 40. Jos. 3, 7) sie einer des andern Sprache *nicht* hören d. i. *verstehen* 42, 23. Jes. 33, 19. 36, 11. Dt. 28, 49. — V. 8. Die Ausführung des Beschlusses ist nicht ausdrücklich bemerkt (schwerlich in Folge von Verstümmlung des Textes, *KS.*), sondern nur die Folge, dass sie sich nun zerstreuen u. das Werk unvollendet liegen lassen mussten. Dass Gott den Thurm durch gewaltige Windstösse zerstörte, sagt erst die Sibylle, BJub. u. a. הֶחְדִּיר] + ואת המגדל *Sam.* LXX. — V. 9 der Name *Babel.* Die Gedanken der Erzählung werden in freier Weise an den Namen der Weltstadt angeknüpft; wenn auch die Schöpfer des Namens einen andern Sinn unterlegten, so ist er doch dem Hebr. eine treffende Bezeichnung des beschriebenen Wesens der Stadt: *Wirrwarr* (σύγχυσις LXX) nannte u. nennt *man* (*Ges.* 144, 3[a]) sie, denn sie war der Schauplatz der Sprachverwirrung. Der 2. Grund schliesst sich nur als Folge dem ersten an, u. ist nicht nöthig, deshalb (*Kn.*) dem Worte בָּבֶל die Bedeutung „Trennung, Scheidung" aufzudrängen. Dabei ist בָּבֶל als aus בַּלְבָּל vereinfacht gedacht *Ew.* 158[c]. Für die Babylonier hatte der Namen einen andern Sinn. Da das Etym. magn. sagt: *Βαβυλὼν εἴρηται ἀπὸ τοῦ Βήλου* (Steph. Byz. u. d. W.), so nahm man den Namen als *Bâb Bel* d. i. porta Beli (*Eichh. Win.*) oder als בֵּית בֵּל domus Beli (durch Abkürzung von בֵּית in Bê u. Bâ, s. bei *Tuch*), sogar als Abkürzung von בִּירָה *βάρις* Burg Bel's, *bârbel* (*Kn.* nach *Hager* in *Klaproth's* Magazin I. 294f.). Aber die Inschriften ergeben vielmehr *Bâb-Il* = Pforte Gottes, späterhin auch *Bâb-Ilâni* = Pforte der Götter *Βαβυλών* (*Tiele* Gesch. 87; *Schr.* KAT.[2] 129). — Dass nun sofort die mannigfaltigen Sprachen mit einem Schlage fertig in die Erscheinung getreten seien, sagt Vrf. nicht; er fixirt nur den Zeitpunkt, von dem an die Zersplitterung in Völker u. Sprachen begann. Noch weniger ist er verantwortlich für die Einbildungen der späteren Juden u. der KVV., welche noch *Buxtorf, APeiffer, Löscher* u. a. bis herab auf *Häv.* u. *Bmg.* theilen, dass das Hebräische die Ursprache sei, von welcher die übrigen in Folge jener Verwirrung erst abgezweigt seien.

5. Die Geschlechtsfolge in der Linie Sem's bis auf Terach, Cap. 11, 10—26; aus A.

Nachdem A Cp. 10 die Ausbreitung der Völker nach der Fluth gezeichnet, führt er das Geschlecht Šem's, aus dem Abraham stammt, durch 9 (10) Glieder herunter bis auf Terach, bei welchem der Stamm wieder in 3 Zweige auseinandergeht. So leer an Erinnerungen war auch

Digitized by Google

dieser 2. Zeitraum der Geschichte, dass eine solche tabellarische Übersicht genügen musste. Die Ähnlichkeit mit Cp. 5 springt in die Augen, u. beweist für die Selbigkeit des Verf., die auch allgemein anerkannt ist. Angaben, durch welche von Noaḥ auf Abraham herabgeleitet wurde, hatte (s. 10, 25ff.) gewiss auch C; aber dass eine förmliche Šemitentafel (*Bud.* 306. 411), ist nicht zu erweisen, geschweige zur Grundlage weiterer Folgerungen zu machen. Dass unter dem mit Namen genannten Sohn auch hier jedesmal der Erstgeborene gemeint ist, geht aus V. 26 (10, 25) noch besonders hervor, u. wird durch 10, 22 (wo geograph. geschichtl. Ordnung maassgebend war) nicht widerlegt. Im ganzen ist diese Tafel etwas kürzer gehalten als Cp. 5, sofern die Zahl der Lebensjahre nach der Zeugung des Erstgeborenen nicht besonders herausgehoben u. das jetzt selbstverständliche *da starb er* fortgelassen ist. Aber die Zwecke der Tafel sind die gleichen wie dort, näm. die Dauer dieses Zeitraums (vom Ende der Fluth bis auf Abraham's Anfang 290 Jahre) zu bestimmen, zugleich von dem zunehmenden Sinken der Lebensdauer in demselben eine Anschauung zu geben. Dagegen unterscheidet sie sich von Cp. 5 darin, dass sie nach dem hbr. Text nur 9 Glieder enthält. Bei der Bedeutung der Zehnzahl in diesen Dingen (S. 88) u. bei der Regelmässigkeit in der Schreibweise des A wird eine Verstümmlung der Tafel zu vermuthen sein. Wenn Abraham selbst als 10. Glied der Reihe gelten sollte (*Tuch Kn. Del.*), so hätte der Vrf. eben nicht mit Terach, sondern erst mit Abr. geschlossen. Daraus dass Noaḥ der 10. in seiner Reihe ist, kann man (*Kn. Del.*) nicht schliessen, dass nach dem Sinn des Vrf. Abr., wie Noaḥ der Begründer einer neuen Ordnung, ebenfalls der 10. sein soll; denn Abr. entspricht eben nicht dem Noaḥ, sondern dem Šem; u. wenn Berosus in der 10. Generation nach der Fluth einen „gerechten u. grossen, in der Himmelskunde erfahrenen Mann" ansetzte (Jos. ant. 1, 7, 2; Eus. pr. ev. 9, 16, 1), so folgt daraus für unsere Stelle nichts, oder höchstens das, dass man später aus solcher Rücksicht ein Glied der Reihe ausliess, um Abr. als 10. zu gewinnen. Noch weniger kann in תולדת שם ursprünglich Noaḥ (*Bud.* 412f.) als erster der Reihe aufgeführt oder gedacht gewesen sein. In der That haben die LXX (auch Demetrios bei Eus. pr. ev. 9, 21, 12; BJub. 8; Luc. 3, 36) zwischen Arpaxad u. Šelach noch ein weiteres Glied, den *Καινάν* (קינן) sowohl hier als in 10, 24. Der krit. Werth dieses Zeugnisses wird freilich dadurch verdächtig, dass dieser Name nicht blos schon Cp. 5 an 4. Stelle vorkam, sondern ihm auch in den LXX (nicht aber im BJub.) die gleichen Zahlen wie dem Nachfolger Šelach gegeben sind; der Schluss liegt nahe, dass erst die Griechen diesen Ḳainân hier eingeschoben haben, um die Zehnzahl der Glieder voll zu machen, zumal da auch 1 Chr. 1, 24 (hbr. u. griech.) einen Ḳainân nicht hat, ebensowenig Sam., u. auch Philo u. Joseph. hier mit dem hebr. Text gehen. Allein wenn auch hienach der LXX Text ein junger ist, so folgt daraus noch nicht die Unversehrtheit des hbr. T.; die Urheber des Einsatzes waren der Ansicht, dass der hbr. T. eine Lücke habe, u. füllten sie, so gut es gieng, aus (vgl. 4, 8). Demnach wird man zwar nicht den Text der

Digitized by Google

LXX u. des BJub. geradezu vorziehen (*Ew. Bertheau*), aber auch nicht den hebr. Text unbeanstandet lassen dürfen. Es kommt hinzu, dass auch die Zahlangaben der Tafel unter den Händen der späteren Schriftgelehrten noch allerlei Änderungen erfuhren. Wie Cp. 5, so weichen in denselben der hbr., griech. u. sam. Text von einander ab.

	Hebr.			Samar.			Septuag.		
Sem	100	500	600	100	500	600	100	500	600
Arpaxad . . .	35	403	438	135	303	438	135	400	535
								(430)	(565)
Kainan . . .							130	330	460
Schelach . . .	30	403	433	130	303	433	130	330	460
Eber	34	430	464	134	270	404	134	270	404
								(370)	(504)
Peleg . . .	30	209	239	130	109	239	130	209	339
Reû	32	207	239	132	107	239	132	207	339
Serug . . .	30	200	230	130	100	230	130	200	330
Nahor . . .	29	119	148	79	69	148	179	125	304
							(79)	(129)	(208)
Terach . . .	70	(135)	(205)	70	(75)	(145)	70	(135)	(205)
Summa	390			1040			1270 (1170)		

In der Tafel der LXX (wo die eingeschlossenen Zahlen die Lesarten des Cod. Al. sind) sind zwar die Zahlen beim 1. u. 10. Glied dieselben wie im Hbr., sonst sind aber die Jahre vor der Zeugung je um 100, nur bei Naḥor (wo Cod. Al. vorzuziehen ist) um blos 50 erhöht, wodurch freilich (nam. beim 6., 7., 8. Glied) die Zahl der Jahre vor u. nach der Zeugung unverhältnissmässig wird, im ganzen aber (Ḳainan mitgerechnet) für die Zeit vom Ende der Fluth bis zur Geburt Abraham's 1070 (1170), oder wenn man 11, 10^b zu Grund legt, 1072 (1172) Jahre, also 780 mehr als nach dem Hbr. sich ergeben. In den Jahren nach der Zeugung aber ist der Grundsatz der stetigen Abnahme des Lebensalters regelmässig durchgeführt, so jedoch, dass bei Arp. u. Schel. in den Nebenzahlen auch abweichende Lesarten gegenüber vom Hbr. mit hereinspielen, welche vom System unabhängig sind. Der *Sam.* stimmt mit LXX in der Erhöhung der Jahre vor der Zeugung zusammen, u. hat auch, indem er bei Eber die Jahre nach der Zeugung genau wie LXX herabmindert, den Grundsatz der stetigen Abnahme ebenso wie LXX durchgeführt, ja bei Terach noch strenger als LXX; allein indem er in der Gesammtsumme der Lebensjahre der einzelnen sich an den Hbr. anschliesst, bei Eber u. Terach sogar die Zahlen von diesem noch herabmindert, hat er das richtige Verhältniss zwischen den Jahren vor u. nach der Zeugung überall gestört, u. bekundet sich eben damit als ein aus LXX u. Hbr. zurechtgemachter, also kritisch bedeutungsloser Text. Als Zeit vom Ende der Fluth bis zur Geburt Abraham's ergeben sich bei ihm, da er Ḳainan nicht hat, 940 (942) Jahre. [In *BJub.*, das in der Sethitentafel mit dem Sam. geht, sind die Jahre, in welchen die Väter zeugen (s. SBAW. 1883.

Digitized by Google

S. 335), bei Arp. 68, Ḳain. 57, Šel. 71, Eb. 64, Pel. 61, Reû 59, Ser. 57, Naḥ. 62, Ter. 70; zusammen 569 Jahre bis Abraham's Geburt]. Im *Hebr.* ist (mit Ausnahme Šem's u. Terach's, deren Zahlen durch anderweitige Gründe bestimmt scheinen) die stetige Abnahme des Lebensalters gut gewahrt, nur dass bei Eber die Zahl 464 (430) ausser Verhältniss ist u. vielleicht ursprünglich 404 (370) gelautet hat (vgl. LXX *Sam.*), wodurch auch der (im übrigen vielleicht beabsichtigte) starke Absprung der Lebensdauer von Eber auf Peleg etwas ermässigt würde. Auch das Verhältniss der Zeugungsjahre zu den Lebensjahren ist (ausser beim ersten u. letzten Glied) im Hbr. dem in Cp. 5 angesetzten Verhältniss ziemlich entsprechend, u. jedenfalls passender als in *Sam.* u. LXX. Aber wenn soweit der Hbr. sich als der beste der 3 Texte erweist (s. *Berthe.* in JBDTh. XXIII. 674), so ergibt sich von anderer Seite eine Schwierigkeit, die wohl auch die Griechen (*Sam.*) zu ihren Hauptänderungen bewogen hat. Die sich ergebenden 290 (292) Jahre vom Ende der Fluth bis auf Abraham's Geburt oder 365 (367) Jahre (12, 4) bis zu seiner Einwanderung in Kenaan erscheinen zu wenig, um nicht in Widerstreit mit den Erzählungen Cp. 12 ff. zu gerathen. Man kann sich kaum denken, dass es im Sinne des Vrf. lag, dass Noaḥ erst starb, als Abraham 58 Jahre alt war, oder dass Šem bis über Jacobs Geburt herunter, Eber noch nach dem Tode Abraham's lebte (s. darüber schon die Bemerkungen des Araberbischofs Georg gegen Aphraates, in *Ryssel* Georgs Gedichte u. Briefe 1891 S. 53 f.); noch weniger lässt sich verstehen, wie 365 Jahre an sich u. nach dem Sinn des Vrf. ausgereicht haben sollen, um die ausgebildeten Völker- u. Staatsverhältnisse, die zu Abraham's Zeit als bestehend vorausgesetzt werden, herzustellen. Arithmetisch mögliche Progressionen der natürl. Vermehrung der Menschen (wie sie zB. bei *Del.*[4] 242, *Ke.*[3] 148 aufgestellt sind) haben keine Beweiskraft; nach solcher Rechnung müsste heutzutage eine kaum mehr zu zählende Menge von Millionen Menschen die Erde bevölkern: in Wirklichkeit waren die Hindernisse einer so maasslosen Vermehrung vor Abr. dieselben wie nach ihm. Allein daraus sieht man eben am Ende doch nur, dass das Zahlensystem nicht auf Grund solcher Erwägungen, sondern von ganz anderen Grundlagen aus entworfen ist. Welche Daten oder Annahmen den Vrf. bei seinen Ansätzen leiteten, ist bis jetzt so wenig herausgefunden, als in dem ähnl. Fall Cp. 5 (s. die S. 112 f. verzeichneten Schriften; auch *Nöld.* in JPTh. 1875 S. 344 u. *Ri.* HWB. 1468). Dass im Vergleich mit der beglaubigten Geschichte anderer Völker, nam. der äg. u. bab.-assyr. Reiche, die Ansätze, zumal des hbr. Textes, zu niedrig seien, muss jeder Unbefangene zugeben. — Über die Namen der vorgeführten Patriarchen s. zu V. 26.

V. 10. „Šem zeugte *als Sohn von* 100 *Jahren* d. h. 100 Jahr alt, also im 101. Lebensjahr den Arpaxad. Damit stimmt *zwei Jahre nach der Fluth*, näml. nach dem Eintritt derselben. Šem war gegen Ende des 501. Jahres Noaḥs geboren (5, 32), mithin beim Anfang der im 2. Mon. des 600. J. Noaḥ's (7, 11) erfolgenden Fluth zwischen 98 u. 99, beim Ende derselben zwischen 99 u. 100 Jahr, u. nach einem

Digitized by Google

weiteren Jahr, also das 2. Jahr nach dem Eintritt der Fluth, zwischen 100 u. 101 Jahr alt". So *Kn.* nach *Bengel.* Aber 9, 28 kann אחר המבול nur „nach dem Ende der Fluth" bedeuten (*Bud.* 108 f.), weil sonst von 7, 11 aus nur 949 Jahre für das Leben Noaḥ's herauskommen. Deshalb nehmen andere (zB. *Tuch, Del.*) die 500 Jahre in 5, 32 für eine runde Zahl, statt genauerer 502; *Köhl.* G. I. 54 erklärt die 2 Jahre daraus, dass Šem der *zweite* Sohn Noaḥs gewesen sei (s. aber S. 194). Unter diesen Umständen ist wohl (*Bud.*) שנתים אחר המבול als Glosse von einem zu erachten, der genauer nachrechnen wollte, aber 9, 28 f. ausser Acht liess. Sonst lehrt die Stelle, dass Arpaxad Šem's Erstgeborner sein soll (s. auch 5, 4). Der Anfang dieser Tafel mit einem Zustandssatz ist in der Ordnung, weil die Erzählung hier neu anhebt. Dieser Anfang zog dann einen ähnlichen Anfang auch in V. 12. 14 nach sich; erst von V. 16 an kommt Vrf. wieder in das gefügigere וַיְחִי hinein, das er in Cp. 5 durchaus gebraucht hatte. Auf einen andern Verf. (*Schum.*) ist daraus nicht zu schliessen. — V. 11. *Söhne u. Töchter*] vgl. über die Söhne 10, 22. — Der *Sam.* fügt hier u. weiterhin die Gesammtsumme der Lebensjahre, die sich durch Summirung der 2 Angaben im hbr. Text ergibt, noch ausdrücklich hinzu (wie Cp. 5). — V. 12. חַי] s. 3, 22. — Die Namen, welche in dieser Tafel unter den Ahnen Terach's erscheinen, lassen sich zum Theil als Volks-, Landes- oder Stadtnamen nachweisen (ähnl. wie die Namen Cp. 10), aber nicht alle. Dass auch Götternamen darunter wären (*Mex* Gesch. der Stadt Ḥarrân 1892 S. 23), liesse sich damit vereinigen, denn manch ein Volk u. Stamm nannte sich nach seinem Gott oder umgekehrt. Dagegen hat die Meinung, dass einige dieser Namen begriffliche Zusammenfassungen volksgeschichtlicher Thatsachen seien, keinerlei Wahrscheinlichkeit. *Arpaxad* ist ein Volks- u. Landesname (10, 22) u. bezeichnet hier an der Spitze der Genealogie, dass dieses Land ein Ursitz der weiterhin genannten, also auch der Terachiten war. שָׁלַח] nicht nachweisbar, obwohl *Kn.* 130 einen Ort *Ṣalach* oder *Salach* im nordöstl. Mesopotamien (bei *Assem.* bibl. or. I. 495. II. 115—351. III. 1. 287) herbeizieht; daher *Ew.* (G.[3] I. 379. 384) שלח als Nachkomme (*Sprössling* Cant. 4, 13), andere (*Bohl. Tuch Böttch., Kn.* 122, *Buns. Del.*[5]) als *Sendung, Entlassung* deuten wollten, des Sinnes, dass Theile des Stammes aus Arpaxad fortzogen. Dass שלח ein Gottesname war (*Mex* 23), ist aus מתושלח noch nicht zu erweisen. עֵבֶר] nicht Bezeichnung des Übergangs des Stammes über den Tigris (*Kn. Buns.*), sondern Eponym der Hebräer. Der Name עברי wird gewöhnlich erklärt als die von עֵבֶר הַנָּהָר (Jos. 24, 2 f. 14 f.), von jenseits des Eufrat Gekommenen, u. ist diese Erklärung immer noch die beste. Dass erst die Isr. als die von jenseits des Jordan gekommenen von den Kenaanäern so benannt worden seien (*Reuss, Stad., Wl.* a.) stimmt nicht zu 10, 21. 24 ff. Die Deutung *Wanderer* (*Del.* Par. 262) ist gegen den Sinn des Vrb. עָבַר. Andere Vermuthungen bei *Ew.*[3] 407—9. Dass die *ʿApuriu* in Ägypten (in der Ramessidenzeit oft erwähnt) nicht die Hebräer sind, dürfte jetzt feststehen (*Brugsch* Gesch. 582 f.; dict. géogr. 113 ff.; *EMey.* § 241); ob die in den Ṭell-Amarna Briefen

Digitized by Google

oft genannten *Chabiri*, welche die äg. Herrschaft in Palästina bedrohen, die Hebräer sind (*Zimmern* in ZDPV. XIII. 137 ff.), ist bis jetzt eher zu verneinen; *die Verbündeten* (*Sayce*) freilich wird es auch nicht bedeuten (s. weiter *Hal.* in JA. VIII, 18 S. 547 f. u. *MJastrow* in JBL. XI. 1892 S. 118 ff.). פֶּלֶג] 10, 25; nach einigen (*Bohl. Tuch Kn.* 122; *Buns.*, *Merx* im BL.) soll er das Land, von dem aus, oder die Epoche, in der Joqṭân sich von den übrigen Hebräern trennte, bezeichnen; daneben denkt *Kn.* 130 an *Phalga*, einen Ort beim Einfluss des Chaboras in den Eufrat (Isidor Charac. p. 248 Mill., u. Steph. Byz. u. *Φάλγα*); *Ew.*[3] 383 an einen andern, schon den Lauten nach nicht zutreffenden; *Lag.* Orient. II. 50 gar an den Landstrich al-Falǵ an der Strasse von Baṣra nach Jemâma (*Wüstenfeld* AGGW. XIX 1874 S. 175), u. *Sprenger* S. 233. 294 an el-Falaǵ in Jemâma. רְעוּ] LXX Ῥαγαῦ, natürlich nicht Rages in Medien (*Bohl.*), oder ܪܘܓܘ Edessa (*Kn. Buns.*), oder Arghana an den Quellen des Tigris (*Ew.*[3] 384), oder Rughwa am Šammar Gebirg in Arabien (*Spreng.* 294). Auch die in den ass. Inschriften von Tigl. Pil. II an oft erwähnten aramäischen *Ru'ua* (*Del.* Par. 238 ff.; *Schr.* KGF. 99 ff., KAT.[2] 117) in Südbabylonien sind schwerlich hieher zu ziehen. An einen Gottesnamen רְעוּ (*Mez* 23) ist nicht zu denken: רעואל beweist dagegen, nicht dafür; denn die mit אל zusammengesetzten Namen sind keine Gottesnamen. שְׂרוּג] sicher *Saruǵ*, Landschaft u. Stadt (*Batnae* der Classiker), zwischen Birečik am Eufrat, Ḥarran (V. 31) u. Urfa (Edessa), den arab. Geographen (zB. Jaqût III. 85) u. syr. Schriftstellern (zB. Barhebr. Chr. syr. 142 f.; *Assem.* b. or. I. 277 f. 283 f. 426. II. 103 f. 321) wohl bekannt, s. *Ainsworth* Trav. I. 306. 310. II. 102 f.; *Sachau* Reise 181 ff. נָחוֹר] einst Name eines bedeutenderen Volks s. 26 f. u. 22, 20—24. Ob in Ortsbenennungen noch Spuren seiner Existenz nachzuweisen sind? schwerlich in Chaura, Ort in der Landschaft Sarug bei *Assem.* b. or. II. 322. 338; *Le Quien* Or. Chr. II. 1508 f. (*Kn.*), oder in Ḥadîtha en-Naura unterhalb ʿÂna's bei Abulf. (arab., Par. 1840) S. 287, 3 (*Ew.*). תֶּרַח] *Θάῤῥα* LXX; nicht Steinbock als Totem (*RSmith*, s. dagegen ZDMG. XL. 167 f.), auch nicht Personification des Verweilens (*Ges.* th., *Ri.* HWB. 1459) oder der Wanderung (*Ew.*[3] 392). *Kn.* vergleicht dazu den Ort Tharrana, südl. von Edessa auf Tab. Peut. XI, d; *Jensen* (ZA. VI. 70) meint, dass er als 1. Glied auch in nordsyr. (ḫettitischen) Personennamen, wie Tarḫular, Tarḫunazi (*Tiele* 229. 243) u. a. stecke, u. einen Gott bezeichne (darnach *Mez* 23). Andere (zB. *Tuch*, *Buns.*) sehen in תרח den Namen einer geschichtl. Person. Ein Midrasch dazu findet sich in BJub. c. 11 u. Hier. epist. 127 ad Fabiol. mans. 24. — Immerhin weisen die letzten dieser Namen in das nordwestl. Mesopotamien. Daraus folgt freilich noch nicht, dass die sämmtlichen Namen je eine Station der von Arpaxad aus wandernden Šemiten, u. die Jahreszahlen die Dauer der Epochen dieser Wanderung (*Buns.* BW. V, 2. 86 f.) darstellen.

Digitized by Google

6. Geschlecht Terach's, dessen Verhältnisse und Wanderungen, Cap. 11, 27—32; nach A und C von R.

Mit einer neuen, durch וְ angeknüpften (s. 10, 1. 25, 12. 19 u. s.) Überschrift wird noch ein besonderer Abschnitt über Terach angefügt, welcher die Verwandtschaftsverhältnisse in seinem Hause beschreiben u. dadurch das Verständniss der Geschichte Abraham's vorbereiten soll. A als Verf. ist V. 27 u. 32 deutlich erkennbar; V. 29 ist dem C zuzutheilen, weil dieser 22, 20 ff. darauf Rückbezug nimmt; V. 28b (wegen בא' מול') sicher nicht dem A, sondern (*Bud.* 418 f.) dem C; 28a könnte von A sein, muss aber nicht; auch V. 30 (nach *Wl.* zu A in 16, 3 gehörig u. erst von R hieher versetzt) ist wahrscheinlich (*Bud.* 415 f.) von C, so dass 28 (wenigstens 28b)—30 ein zusammenhängendes Stück von C darstellen (ebenso *Kitt.*). V. 31 erweist sich durch die Umständlichkeit des Ausdruck's (vgl. 12, 5) als Satz des A (Hupf. 19 f.; *Bud.* 415; *Kitt.*); nur ist die Frage, ob nicht in מאור כשדים (s. V. 28) R nachgeholfen hat. Jedenfalls ist das Stück ein gemischter Text, bei dessen Zusammenstellung C (um den Anfang) verkürzt ist. Dass auch Angaben des A ausgelassen sind, ist nicht nothwendig anzunehmen. Denn da er Bethuel u. Laban nirgends als Naḥoriden bezeichnet, so braucht er auch über Naḥor nichts weiter bemerkt, oder gar (*Bruston* RTh. 1882 p. 17) besondere תּוֹלְדוֹת נָחוֹר gehabt zu haben (s. *Bud.* 420 ff.). Im übrigen erheben sich (s. zu V. 28) noch besondere Bedenken gegen die Ursprünglichkeit von אור כשדים V. 28. 31. — Zu dem ganzen Stück ist zu vergleichen *Ew.* JB. X. 26 ff.; *Budde* Urg. 409—54; *Kittel* in ThStW. VII. 187 ff. — V. 27. Die Wiederholung in V.a aus V. 26 wie 10, 1 vgl. mit 5, 32. — Dass Naḥor, der Vater Terach's, auch als dessen Sohn erscheint, hat in solchen Völkergenealogien nichts auffallendes. הָרָן] könnte von הר abgeleitet Gebirgsvolk bedeuten, ist aber als Volk oder Land sonst nicht nachzuweisen; wenigstens gehört Arran mit der Hauptstadt Berdaa in Armenien (*Ew.*[3] I. 411 f.) nicht hieher. Dass es blos aus חרן differenzirt sei (*Wl.* Prol. 330; *Bud.* 443), hat nichts für sich. Eher könnte man (*Mez* 23), unter Berufung auf בֵּית הָרָן (Num. 32, 36) in den Arboth Moab, vermuthen, dass הָרָן unter dem Loṭvolk auch die Bedeutung eines Gottesnamens hatte. — V. 28. Haran starb עַל־פְּנֵי תֶרַח, wohl nicht rein temporal (*Tuch*), sondern *coram eo* d. h. so dass dieser es mit ansah, es erlebte, vgl. Num. 3, 4. Dt. 21, 16 (*Kn.*). בְּאֶרֶץ־מוֹלַדְתּוֹ] bei A sonst nicht nachzuweisen, wohl aber bei C u. B (24, 7. 31, 13 vgl. 12, 1. 24, 4. 31, 3. 32, 10. 43, 7. Num. 10, 30; anders bei A Gen. 48, 6. Lev. 18, 9. 11). אור כַּשְׂדִּים] nur noch V. 31. 15, 7. Neḥ. 9, 8; LXX *χώρα τῶν Χαλδαίων*. Ob Ur ein Eigenname war, oder appellativisch Gegend, District bedeutete, können wir nicht mehr ermitteln (בארץ מו' kann, muss aber nicht für *Land* sprechen); אור = חוֹר Gebirge (*Kn.*) ist schlechthin abzuweisen; auf Grund von medischem *Οὔερα* (Strab. 11, 13, 3) zendisches *vara*

Digitized by Google

District zu vergleichen (*Tuch*), liegt zu fern, ebenso ein arab. W. oder armen. *gavar* (*Ew.*[3] I. 404 f.). Die Späteren, an die aus der Bibel geläufigen Kaldäer Babyloniens sich haltend, suchten Ur Kasdim in Babylonien: Nicol. Dam. (Jos. ant. 1, 7, 2) nennt *τὴν γῆν τὴν ὑπὲρ Βαβυλῶνος, Χαλδαίων λεγομένην* als Abraham's Ausgangsort; Eupolemus (Eus. pr. ev. 9, 17, 2) versteht eine *πόλις τῆς Βαβυλωνίας Καμαρίνη, ἥν τινες λέγουσι πόλιν Οὐρίην* (s. dazu *Schr.* KAT.[2] 130). Der Talmud (B. Bathra 91[a]) u. die Muslim suchen es in Kutha rabba in Babylonien (Iṣṭachri M. p. 54; Marâṣ. II. 519 u. a.); alle die späteren Geschichtchen von einer Verfolgung des Abraham durch Nimrod, in denen meist zugleich אור als *Feuer* gedeutet wurde (*Beer* Leben Abraham's 1859 S. 1—20) schliessen sich an diese Localisirung an (vgl. schon BJub. c. 11 ff.; Jos. ant. 1, 7, 1 ff.; Hier. quae. ad l.). An אֶרֶךְ (10, 10) d. h. Uruk oder Warka (*G. u. H. Rawlinson*; *Loftus* trav. 162) darf man bei אור כ׳ keinenfalls denken. Dagegen würde dem Namen nach gut passen der heutige Ruinenort Mugheir (zieml. südl. von Warka, auf der rechten Seite des Eufrat am Pallacopas gelegen), als dessen alten Namen die dort aufgegrabenen Thontäfelchen Uru erweisen, eine der ältesten südbab. Städte, Sitz des Mondcultus (*Tiele* 81. 85; *Winckl.* Unters. 66 ff.). Dieses *Ur* wird jetzt nach Vorgang der Assyriologen (s. bei *Schr.* in ZDMG. XXVII. 397 ff., KGF. 94 ff.; KAT.[2] 129 ff.; *Del.* Par. 200. 226 f.) von den meisten für אור כ׳ gehalten (s. auch *FBrown* über Ur Kasdim in JBL.; Dec. 1887 S. 46 ff.), wobei aber zu bemerken, dass der Beisatz כַּשְׂדִּים nicht zum einheimischen Namen gehört, sondern erst von den Juden beigefügt sein müsste. Nimmt man aber das an, so kann באור כשדים nicht urspr. Text des C sein; er kann als solcher auch nicht durch 15, 7 (*Bud. Kitt.*) erwiesen werden, weil jenes Cap. zu den durch R am stärksten überarbeiteten gehört. Nämlich bei C sitzt nicht blos Abraham's Bruder Naḥor (22, 20 ff.) in Ḥarran, ohne dass eine Wanderung desselben dorthin berichtet wäre, sondern ist dieses auch Abraham's eigene Heimath, von wo er ausgezogen ist (24, 4 f. 7. 10. 27, 43. 28, 10). Also wäre בא׳ כ׳ hier V. 28 vielleicht Einsatz eines R aus A (V. 31)? Auch bei A scheint eine südbabyl. Stadt als Aufenthalt Terach-Abrams zunächst ganz fremd zu sein, da er (8, 4) Noaḥ in Armenien landen lässt, in der Völkertafel (10, 22) kein בָּבֶל, שִׁנְעָר, כַּשְׂדִּים erwähnt, u. (11, 22—26) Serûg u. Naḥor, die doch sicher nach dem nordwestl. Mesopotamien gehören, als unmittelbare Vorfahren Terach-Abrahams, u. Naḥor als Bruder Abrahams aufführt. Wie sollte von da Terach auf einmal nach Südbab. kommen? Nur unter der doppelten Voraussetzung, einmal dass für A die Namen V. 14—26 blosse Personennamen, ohne irgend eine geogr. ethnische Bedeutung, seien, u. sodann dass für ihn in Arpaxad (S. 195 f.) das südbab. Kaldäervolk gemeint sei, wäre es denkbar, dass er Terach, den Nachkommen Arpaxad's, von אור כשדים ausgehen liess; eine Bestätigung dessen könnte man darin finden, dass ihm (25, 20. 28, 2. 5) Bethuel u. Laban nicht Arpaxiden, sondern Aramäer (vgl. 10, 22) sind. So wie die Sachen jetzt stehen, ist diese Möglichkeit nicht zum voraus abzuweisen; A hätte dann eine eigenth.

Digitized by Google

Nachricht über die urspr. Heimath der Terachiden (der J^2, der nach *Bud.* 448 ff. ihm darin vorangegangen sein soll, ist eine literarische Fiction), u. nach dem Urtheil vieler (*Schr.* in ZDMG. XXVII. 397 ff., JPTh. I. 117 ff., *Ri.* HWB. 1702 f.; *Guidi* in Atti d. R. Accad. dei Lincei 1879 Vol. III p. 566 ff.; *Del.*[5]) eine geschichtlich wohl begründete. Immerhin aber liesse sich noch eine andere Möglichkeit ins Auge fassen, näml. allerdings kaum mehr die, dass es ein אור כשדים in Armenien oder im nördl. Mesopotamien gegeben hätte (*Ges. Ew. Kn.*, noch *Kitt.* 215 ff.), wohl aber, dass אור כשדים (an Stelle eines andern Wortes) oder doch כשדים (neben urspr. אור) erst später in den Text des A (u. demnach auch in V. 28. 15, 7) eingesetzt wäre, freilich nicht erst in der griech. Zeit (so *Lag.* GGA. 1870 S. 1556 u. Sym. I. 54, der meint, es habe urspr. *Urastu* = אוראשׁ dagestanden, vgl. *Wl.* Gesch. I. 325), da sonst noch krit. Varianten dazu zu erwarten wären, wohl aber zur Zeit der Schlussredaktion des Pent. in Babylonien, sei es um mit 11, 1—9 zu vermitteln, sei es weil man damals allerlei entdeckte, was auf Verwandtschaft mit Südbab. zu deuten schien. Hätte urspr. אור (mit oder ohne weiteren Beisatz) gestanden, dann wäre allerdings nicht an das Castell Ur (Amm. Marc. 25, 8, 7) in den ost-mesopot. Wüsten zwischen Singara u. dem Tigris (*Boch. JDMich. Ges. Bohl.* a.), das jungen Ursprungs scheint, vielleicht aber an die Gegend von Edessa (Urhai, er-Roha, Orfa) zu denken (syr. Christen; *Hitz.* Gesch. 42), sofern Urhai nicht auf urspr. Osrhoene, sondern auf *Ὀρρα, Ὀρροηνη*, Orrheni zurückzugehen scheint (s. *Duval* im JA. VIII, 18 S. 107 ff.). Voraussichtlich wird diese Frage noch lange einen Streitpunkt bilden. Sie ist connex mit der nach dem Sinn von Arpaxad (s. zu 10, 22). Dass אור כשדים südöstl. von Thapsacus in den an den Eufrat angrenzenden Wüsten zu suchen sei (*Hal.* Mél. épigr. 81. 84), hat keine Wahrscheinlichkeit. — V. 29 von C. וַיִּקַּח] Sing. wie 9, 23. 7, 7. שָׂרַי] da auffällt, dass zwar von Naḥor's Weib Milka, nicht aber von der viel wichtigeren Sarai die Abstammung angegeben ist, so vermuthete *Ew.* JB. X. 27, dass hier einige Worte ausgefallen seien, u. zwar בַּת אֲחִי־אָב nach 20, 12. Aber 20, 12 stammt von anderer Hand, u. bei A V. 31 heisst Sarai die כַּלָּה Terach's. — Naḥor heirathet *Milka*, seine Nichte (22, 20 ff.); vgl. über Verwandtenheirathen in der Terach-Familie weiter 20, 12. 24, 3 ff. 29, 19; man muss nicht vergessen, dass solche Heirathen nur der kurze Ausdruck für das Zusammenschmelzen grösserer Gemeinschaften zu einem Ganzen sind (zB. 16, 1. 21, 21. 36, 2 ff. u. s.). In Milka vermuthet *Nöld.* (ZDMG. XLII. 484) die von den Phöniken verehrte Göttin מִלְכַּת. *Jiska*, Schwester der Milka u. Tochter Haran's, kommt nicht weiter vor; umsonst war sie vom Verf. gewiss nicht erwähnt. Ohne Zweifel ist die betreffende Stelle des C, wo sie wieder vorkam, von R ausgelassen (vgl. 4, 22). Dass Jiska anderer Name für Sarai sei (*Jos.* ant. 1, 6, 5; *TgJon. Talm. Ephr. Hier. Raš.* a.), ist gegen den Wortlaut, ausserdem im Widerspruch mit der Angabe des A in 17, 17 (wornach Sarai nur 10 Jahre jünger als Abr. war, also nicht die Tochter von dessen jüngerem Bruder gewesen sein kann *Kn.*), u. mit

Digitized by Google

der Tradition bei B in 20, 12. *Ew.*[3] I. 449 (JB. X. 29) vermuthet, sie sei das Weib Loṭ's geworden. — V. 30. עקרה] wie 25, 21. 29, 31 bei C (nie bei A). Die Bemerkung schliesst sich an die Nennung der Sara bei C in V. 29 wohl an (*Bud.* 416f.). יָלַד] für יָלְדָה, nur hier u. als Kethibh in einigen Handsch. 2 Sam. 6, 23 ist sprachgeschichtlich merkwürdig. — V. 31f. Terach verlässt nebst Abram, Loṭ u. Sarai Ur Kasdim, um nach Kenaan zu ziehen, kommt aber nur bis *Ḥarran*, wo er bleibt u. stirbt. Damit wird der Anschluss an die Überlieferung bei C (die Ḥarran als Ausgangspunkt Abram's nennt) gemacht. Dieser Ort auch ass., syr., arb. Ḥarran, gr. *Κάῤῥαι*, röm. *Carrae*, *Charra*, genannt, lag im nordwestl. Mesopotamien, 9 Stunden südsüdöstl. von Edessa, an dem Flüsschen Ġullâb. „Die Gegend ist gut, sie hat Futter u. wurde in früheren Zeiten auch gut gebaut (Amm. Marc. 18, 7, 3f.; Wilh. v. Tyrus 10, 29; Iṣṭachr. 47); Abulfeda erwähnt Quellen u. Brunnen ausserhalb der Stadt (*Paulus* N. Repert. III. S. XVf.)"; die meisten freilich jetzt mit bitterem, u. nur einer mit süssem Wasser. Heutzutage ist Ḥarran eine armselige Ortschaft, u. weisen nur noch Ruinen auf ihre einstige Grösse. Mehr über Ḥarran bei *Chwolsohn* Ssabier 1, 303ff. u. *Ritter* EK. XI. 291ff.; *Sachau* R. 217ff.; *Ainsworth* in SBAP. 1891 S. 385ff.; das Geschichtliche bei *Mez* Gesch. der Stadt Ḥarran, diss., Strassb. 1892. Es wird noch genannt 12, 4f. bei A, 27, 43. 28, 10. 29, 4 bei C, ausserdem 2 R. 19, 12; Ez. 27, 23 (als bedeutender Handelsort). Die Stadt Naḥor's in Aram Naharaim (24, 10 bei C) ist ohne Zweifel dasselbe (*Bud.* 445). Ob פַּדַּן אֲרָם des A sich damit decke, s. 25, 20. Dass חָרָן erst aus Anlass von חָרָן in die Patriarchensage gekommen sei (*Mez* 23f.), ist mit nichts zu begründen, wie es auch nicht annehmbar ist, wenn *Hal.* (Mél. épigr. 72ff.), nach dem Vorgang Älterer, im Zusammenhang mit seiner Deutung des ארם נהרים auf das eig. Syrien zwischen Chrysorrhoas u. Eufrat, חָרָן in *Spelunca* (Ptol. 5, 15, 17) finden will. — אברם בנו 2[0] אברם ונחור בניו beim *Sam.* kennzeichnet sich selbst als schlechte Interpolation. Die Naḥoriden sind bei C in Ḥarran, ohne erst dort einzuwandern. מאור כשדים] s. V. 28. Wodurch die Wanderung veranlasst war, ob durch andere Völkerbewegungen? ist nicht zu sagen; die Spätern dachten sich religiöse Kämpfe in Kaldäa als die Ursache (s. S. 214; Judith 5, 6—9; BJub. 11ff.; auch *Ew.*[3] I. 479). Man konnte das an die Art, wie B (Jos. 24, 2f. 14), sich ausdrückt, leicht anlehnen. Sonst ist hier noch zu beachten, dass bei A von einem besondern göttl. Befehl zu der Wanderung nach Kenaan nichts gemeldet ist. פִּלְחָה] als Schwiegertochter wie 38, 11. 24. 1 S. 4, 19. וַיֵּצְאוּ אִתָּם] wer mit wem? Da אִתָּם = mit einander (*Kn.*) sprachlich unzulässig, da es auch unmöglich ist, die 3 von Terach genommenen in der Weise zu theilen, dass man Terach u. Abram zum Subj. von יצאו macht, u. Loṭ u. Sarai in אִתָּם unterbringt oder umgekehrt (*Raš. Ros. Bmg. Ke. Del.*[4]), u. da bei אִתָּם an die Hörigen, die sie bei sich hatten (12, 5), nicht zu denken ist (*Saad JDMich. Tuch*), weil solche vorher nicht erwähnt sind, so ist entweder mit *Peš.* (*Ilg. Vat. Olsh.*) וַיֵּצְאוּ אִתָּם, oder mit LXX *Sam. Vulg.* (*Luth. Merc. Houb. Dathe*,

Digitized by Google

Del.[5]) וַיֹּצֵא אֹתָם herzustellen. "אַרְצָה כ"] *Ew.* 216[b]. Der Ausdruck אֶרֶץ כְּנַעַן ist dem A besonders geläufig zB. 12, 5. 13, 12. 16, 3. 17, 8. 23, 2. 19. 31, 18. 33, 18. 35, 6 u. ö. (*Kn.*). — V. 32. Die Angabe des Alters Terach's verhält sich zu V. 26, dem Schluss der vorigen Tafel ebenso, wie die über Noaḥ 9, 28f. zum Schluss von Cp. 5. Gegenüber von 12, 4 greift die Meldung des Todes Terach's um 60 Jahre vor; es ist stehende Sitte des A, die תּוֹלְדוֹת des einen vollständig abzuschliessen, ehe er auf die des andern übergeht. Dies verkennend, hielt sich Hieron. in den quaest., auf Grund der damals umlaufenden jüd. Erzählungen von Abram's Errettung aus Verfolgung u. Feuersnoth, sogar berechtigt, in 12, 4 die 75 Jahre als von der Neugeburt Abrahams zum Religionskämpfer an gerechnet anzusehen. Der *Sam.* seinerseits gibt hier in 11, 32 nur 145 Lebensjahre Terach's (s. S. 209), u. ebenso wohl auch Act. 7, 4 (Philo I. 464 M.). Dadurch wird die Einwanderung Abraham's in Ken. unmittelbar nach dem Tod Terach's angesetzt. *Bud.* 428ff. hält die Lesart des *Sam.* für die ursprüngliche, u. die mass. für erst auf Grund der LXX gemacht; unter den Gründen dafür ist der scheinbarste, dass dann Terach von dem stetigen Sinken des Lebensalters keine Ausnahme macht. Aber entschieden ist damit die Sache noch nicht. — Hiemit ist alles vorbereitet, um nun zur Vorgeschichte Israels, speciell zur Geschichte Abraham's übergehen zu können.

III. Die Geschichte Abraham's Cap. 12—25, 18.

1. Ohne zu bestreiten, dass ihre Ausbildung zu einem Volk erst in viel spätere Zeit falle, leiteten die Isr. die Anfänge ihrer Volksthümlichkeit ebenso wie ihrer höheren Religion von Vorfahren ab, welche vom Stromland her eingewandert lange Zeit in Kenaan sich aufgehalten haben. Unter einer Anzahl anderer Völkerschaften, welche von eben diesen Einwanderern ausgegangen sind, betrachteten sie sich als das jüngste, das nach Absonderung der übrigen hervorgetreten sei, zugleich als das reinste, welches mit fremdem Blut am unvermischtesten geblieben sei, das religiös-sittliche Wesen der Vorfahren am treuesten bewahrt habe. In drei Stufen haben sich diese echten Nachkommen jener Vorfahren allmählig von den andern losgezweigt, u. diese drei Stufen schliessen sich ihnen an die 3 Namen Abraham Isaac Jacob an. Alles, was die isrl. Vätersage zu melden hat, bewegt sich um diese 3 Namen. Nun ist es freilich heutzutage selbstverständlich, dass alle diese Erzählungen über die Väter nicht der strengen Geschichte, sondern dem Gebiet der Sage angehören. Von keinem einzigen Volk der Erde lässt sich ein eigentlicher Stammvater historisch nachweisen; Völker bilden sich nicht in der Art einer Familie, sondern wachsen aus allerlei Stoffen zusammen; auch von dem Volk Israel ist das noch geschichtlich nachweisbar. Weiter wenn nach der Gen. wie Isr., so die

Digitized by Google

übrigen hbr. Völker sich dodekadisch gliedern, so liegt auch schon darin ein deutliches Zeichen, dass das nicht auf natürl. Zeugung beruht, sondern Kunst u. Absicht, geogr., polit. u. religiöse Gesichtspunkte dabei maassgebend waren. Ebenso ist zum voraus anzunehmen, dass die Personificationen von Völkern, Stämmen, Gebieten u. Zeiträumen, welche in den Darstellungen der Gen. bis Cp. 11 allgemein anerkannt sind, nun von Cp. 12 an nicht auf einmal aufhören, sondern auch weiterhin wiederkehren werden. Unleugbar ist ferner, dass sich in diesen Vätersagen vielfach Vorkommnisse u. Zustände der späteren Volksgeschichte, die Zu- u. Abneigungen der Zeit der Schriftsteller wiederspiegeln. Endlich auch dass individuelle Anschaulichkeit der Erzählungen an sich noch kein Beweis für die Geschichtlichkeit derselben, sondern im Gegentheil eine charakteristische Eigenthümlichkeit der Sage ist, braucht jetzt, da man eine Übersicht über die Sagenpoesie der mannigfaltigsten Völker gewonnen hat, nicht mehr bewiesen zu werden. Aber liegt in alle dem ein Grund, den Vätersagen der Isr. jeden geschichtlichen Gehalt abzusprechen, so sehr, dass man auch bezweifelt oder leugnet, dass jemals Vorväter derselben in Kenaan gewesen seien (*Nöld.* „Im neuen Reich" 1871. I. 497—511; *Stade* G. I. 127 f.), oder sie für rein tendenziöse Dichtungen der isr. Königszeit zu erklären (*ABernstein* Ursp. der Sagen von Abr. Is. u. Jacob. Berl. 1871). Warum sollen denn die Stammsagen gerade dieses Volkes, das sich von dem mythologischen Wesen am frühesten abgewendet hat, ungünstiger zu beurtheilen sein als die anderer Völker, in deren epischen Stoffen man noch einen Rest geschichtlicher Erinnerungen anerkennt? Allerdings wirft sich der Wiederschein jüngerer Personen, Zeiten u. Verhältnisse auf die Sagengestalten der Vorzeit zurück u. werden diese dadurch zu Typen von jenen, aber ein Grund, auf dem das jüngere sich so spiegeln kann, muss doch zuvor dasein. Das mindeste, was man wird zugeben müssen, ist doch, dass in den Familiengeschichten der Vätersage dunkle Erinnerungen an einstige Völkerschiebungen den Hintergrund bilden, welche vom Eufratland her durch Kenaan u. die Wüsten bis nach Ägypten hin sich drängten u. zur Herausbildung neuer hebr. Volks- u. Stammindividualitäten in jenen Gegenden führten. Als blosse Erdichtung zum Zweck der Rechtfertigung der spätern Besitznahme des Landes oder der späteren Herübernahme kenaanäischer Heiligthümer in den isrl. Cult lässt sich der zeitweilige Aufenthalt der Väter in Kenaan nicht erklären: derartige Zwecke konnten in ganz anderer u. wirksamerer Weise erreicht werden; auch steckt in der Gesammtvätersage u. ihren einzelnen Theilen noch viel volksgeschichtlicher Inhalt, der mit jenen Zwecken in keinerlei Beziehung steht. Mit der Anerkennung eines volksgeschichtlichen Hintergrunds der Vätersage ist dann aber zugleich über die Richtung entschieden, in welcher die Hauptpersonen dieser Sage aufzufassen sind. Es war ein Äusserstes an Vermischung grundverschiedener Dinge, wenn einzelne (zB. *Goldziher* Mythos bei den Hebr. 1876 S. 109 f. 154; *JPopper* Urspr. des Monoth. 1879 S. 147 ff.) die Patriarchen auf Naturmächte u. ihre Geschichte auf Naturmythen umzudeuten sich erkühnten. Aber auch

Digitized by Google

urspr. Stammesgötter (*Dozy* Isr. zu Mekka 1864 S. 21ff.; *Nöld.* a. a. O. 508ff.; ZDMG. XLII. 484) oder göttlich verehrte Ahnengeister (*Stade* G.[1] I. 406ff.), in ihnen zu vermuthen, hat man keinen zureichenden Grund. Denn mag es vielleicht auch zutreffen, dass eine Geschlechtsgemeinschaft sich nach dem Gott, um dessen Cult sie sich zusammenschloss, nannte, im allgemeinen sind die Namen der Vätersage nicht Gottesnamen, sondern menschl. Person- oder Volksnamen, u. von einstiger göttl. Verehrung dieser Personen ist in der ganzen Vätersage auch nicht die leiseste Spur zu entdecken. Isaac u. Jacob sind später ganz gewöhnliche Bezeichnungen des isr. Volks: wie bei Loṭ, Ismael, Esau u. ihren Söhnen, genügt es, sie als ideelle Personennamen, hergenommen von einzelnen Gruppen oder geschichtlichen Vorstufen des späteren Gesammtvolks anzusehen. Man hat neuerdings (*EMeyer* in ZATW. VI. 1ff. VIII. 42ff.; gleichzeitig *W. Groff* in Rev. Égyptol. IV. 95ff.; s. auch JA. VIII, 12 S. 104f.) in der, 118 Namen umfassenden, Liste der von Thutmosis III auf seinem Kriegszug gegen die Oberrutenu besiegten Städte u. Stämme Nr. 102 *Jʿqb'ar* u. Nr. 78 *Jśp'r* als Jaqobel u. Josefel gedeutet; unter Voraussetzung der Richtigkeit dieser Vermuthung hätte man dann auch einen äusseren Beweis dafür, dass Jahrhunderte vor Mose der Name Jacob an einem Stamm oder Ort in Kenaan haftete. Mit Abraham verhält es sich anders. Abr. war nie Stamm- oder Volksname, aber auch nicht urspr. Gottesname (s. zu 17, 4f.); Abr. ist auch nicht die jüngste Gestalt in dieser Patriarchenwelt, ein blosses Nachbild von Isaac, ein Heiliger Ḥebrons u. kalibbäischen Ursprungs (*Wl.* G. 338; *EMey.* a.), der erst allmählig zur Hauptfigur vorgerückt wäre (denn dass die älteren Profeten ihn nicht erwähnen, beweist gegen die Übereinstimmung sämmtlicher Pentateuchschriftsteller gar nichts); er ist vielmehr bei B ebenso, wie bei ACD, in volksthümlicher wie religiöser Beziehung die wichtigste Person der ganzen Vätergeschichte. das Haupt u. der Führer der vom Eufrat herüberströmenden Hebräer, der auch geistig seiner Sippe ein eigenthümliches Gepräge aufgedrückt hat u. auf den das spätere Volk seine Erwählung bei Gott gründet (18, 18f. 26, 5. 24; 12, 2f. 15, 6; Jos. 24, 2f.). Die Möglichkeit, dass in Abr. sich die Erinnerung an eine bedeutende Persönlichkeit jener Hebräerwanderung erhalten hätte (*Ew.*, *Kitt.* G. I. 155ff.), lässt sich nicht leugnen. Beweisen lässt sich's natürlich nicht (zumal wenn man Cp. 14 für Erdichtung erklärt), denn die Angaben über Abr. als König von Damask (Jos. ant. 1, 7, 2; Justin 36, 2, 3) haben keinen geschichtl. Werth, so wenig als das angebl. Zeugniss des Berosus (Jos. ant. 1, 7; *Ew.* G.[3] I. 481). Aber selbst wenn auch er nur eine ideelle Person, die Zusammenfassung der noch ungetheilten Hebräerwanderung sein sollte, sicher ist doch, dass sämmtliche Erzähler die Herausbildung des Volks Israel u. seiner religiösen Eigenthümlichkeit auf ihn als Anfänger oder ersten Begründer zurückführen. Dieser seiner besondern Bedeutung entspricht auch das Bild, welches die Erzähler von ihm zeichnen.

2. Nämlich in diesen bibl. Erzählungen lässt sich zwar Abr. noch erkennen als Haupt einer von Ḥarran ausgehenden hbr. Wanderung u.

Digitized by Google

als Mittelpunkt einer Reihe von Völkern, die sich von ihm abgezweigt haben. Ab u. zu schimmert auch (nam. bei B) noch etwas durch von der Art u. Weise, wie sich diese hbr. Einwanderer zu den Einwohnern des Landes stellen, von Bündnissen, Verträgen, selbst von Kriegsthaten. Aber im ganzen erscheint er als einzelner Nomadenfürst mit grossem Heerdenbesitz u. vielen Hörigen, welcher theils durch Besiedlung, theils durch Kauf einzelne Örter weiht oder zum Eigenthum erwirbt, in Religionssachen seine eigenen Wege geht, besonders als Familienhaupt, welches durch Zeugung Stammvater neuer Völker wird, u. zugleich hochbegnadigter Gottesmann u. Freund Gottes, Anfänger eines neuen Glaubenslebens in der Menschheit: was von ihm erzählt wird, sind zumeist häusliche u. persönliche Erlebnisse, durch welche er sich immer weiter bewährt u. seinerseits die göttl. Hervorbildung der ersten Anfänge Israels u. damit des Heiles der Welt ermöglicht. Ohne Zweifel hatte nach dieser Seite hin auch schon die lebendige Volkssage vorgearbeitet. Aber die ideale Ausgestaltung seines Bildes, sowie die Sammlung u. Ordnung der einzelnen, ihn betreffenden Sagenstoffe wird erst denen zu verdanken sein, die es in Schrift verfassten. Die 3 Hauptschriften der Genesis theilen sich in dieses Werk. Zu A gehört wie der äussere, nam. chronologische Rahmen seines Lebens u. die Übersicht über die von ihm ausgegangenen ismael. Araber, so insbesondere die Hauptdarstellung des Gottesbundes sammt dem daran geknüpften Beschneidungsgesetz Cp. 17 u. die Erzählung vom Ankauf des Erbbegräbnisses Cp. 23. Im ganzen hat A die Hauptsachen seines Lebens kurz u. trocken erzählt; nur wo für das spätere Israel so wichtige Dinge, wie der Bund, die Geburt des Erbsohnes, der erste Erwerb von Grund u. Boden zu melden waren, hat er ausführlichere Darstellungen entworfen. Den Abr. stellt er als einen erhabenen Mann tiefster Gottesfurcht u. musterhaften Lebens dar, aber die eigentliche Offenbarung Gottes an ihn fällt doch erst in die hohe Mitte seines Lebens, u. die Zusagen Gottes an ihn beziehen sich auf die zahlreiche Nachkommenschaft u. den künftigen Besitz des Landes; sein Wohnort ist Mamre oder die Ḥebron-Gegend. Aus B sind noch einige Erzählungsstücke erhalten, welche Abr. in seinem Verkehr mit einheimischen Fürsten oder nach seinem Walten im eigenen Hause schildern (wie Cp. 20. 21, 6ff. 22, 1—13), u. sowohl seine Würde als Gottesmann u. Profet (20, 7), seinen Gehorsam gegen Gott u. seine Tugenden, als auch den Schutz u. Segen Gottes, der ihm überall entgegen kam, u. die Achtung, die er genoss, in's Licht stellen, öfters mit genaueren Bestimmungen von Zeit, Ort, Umständen u. Namen, merkwürdigen geograph. u. geschichtl. Angaben, u. sehr alterthümlichen Redeweisen, zur Charakteristik des Mannes u. dieser alten Zeiten werthvolle Beiträge; sein Wohnort ist hier gew. Gerâr u. Beeršéba^{c}. Nicht durch solche Fülle des geschichtl. Details, wohl aber durch ihre didaktische Durchsichtigkeit bei aller malerischen Anschaulichkeit ausgezeichnet sind die aus C geschöpften Stücke, welche theils von einzelnen Begebnissen reizende ideale Musterbilder entwerfen (wie Cp. 18f. 24), theils die nimmer ruhende, erwählende, berufende, erziehende u. segnende Thätigkeit Gottes nach-

Digitized by Google

weisen, durch die er zu dem vollendeten Glaubensmann gebildet wird, welcher glaubend das Wort der Verheissung ergreift, aber eben dadurch auch würdig wird, eine Quelle des Segens für seine Umgebung u. für die künftigen Geschlechter zu sein (wie Cp. 12. 13. 15). Gerade diese Gedanken des C hat dann R aufgenommen, u. durch sie geleitet die Stücke jener Erzähler in der Weise zusammengestellt, beziehungsweise bearbeitet, dass er 1) ausgehend von Abraham's Berufung u. Einwanderung in Kenaan zunächst durch einige Erzählungen zwar auch die Weihung einzelner altheiliger Örter des mittleren Landes durch ihn nachweist, bes. aber den Charakter des Mannes, u. den ihn begleitenden Schutz u. Segen Gottes in's Licht stellt Cp. 12—14, sodann 2) die Höhe seines Lebens zeichnet, auf welcher er durch viele Prüfungen u. Bewährungen würdig gemacht wird, Bundesvater u. Träger der höchsten Verheissungen zu werden Cp. 15—22, 19; worauf 3) die in den Schluss seines Lebens gehörenden Nachrichten über ihn selbst u. sein Haus und die Verheirathung Isaac's folgen Cap. 22, 20—25, 18. — Dabei hat R die Unterscheidung des A zwischen Abram u. Sarai vor, u. Abraham u. Sara nach dem Bund (17, 5. 15) consequent durch sämmtliche Erzählungsstücke durchgeführt.

a) Die einleitenden Geschichten.

1. Die Berufung Abram's und Einwanderung in Kenaan Cap. 12, 1—9, nach C. auch A.

Hier fällt das Fehlen einer Überschrift אֵלֶּה תוֹלְדוֹת אַבְרָם auf. Wie die Geschichte Isaac's (25, 19) u. Jacob's (37, 2) eine Überschrift haben, so musste bei A auch der Abr.-Geschichte eine solche vorangehen. Man kann nicht (*Hupf.*) sagen, A habe sie weggelassen, entweder weil Terach bei der Einwanderung Abr.'s noch lebte, denn auch Abr. zB. lebte noch in dem 25, 20 fixirten Zeitpunkt, oder weil die Abr.-Geschichte nicht sofort mit dem Bericht der Zeugung der Söhne habe beginnen können, denn auch die Jacobgeschichte 37, 2 hat keine Zeugung von Söhnen mehr zu melden. Noch weniger lässt sich denken, (*Del. Ke.*), dass nach des Vrf. Meinung Abram's Gesch. zu Terach's Gesch. gehöre, denn diese hat mit 11, 32 ihren förmlichen Abschluss, u. Abr., der wichtigste Mann der Väterzeit, sollte blos unter Terach subsumirt worden sein? Vielmehr kann sie nur von R weggelassen sein (*Ew. Kn. Wl. Brust.* a.), weil er den ganzen Eingang dieser Geschichte bei A durch einen andern, aus C genommenen, ersetzen wollte. Der eigentl. Grund zu der Wanderung, wie ihn A darstellte, ist deshalb für uns nicht mehr ersichtlich (Vermuthungen gibt *Ew.* G.^{3} I. 463). In dem ganzen Stück erkennt man als aus A stammend mit Sicherheit nur V. 4^b u. 5 (*Kn. Hupf. Nöld. Schr. Kay. Wl.* a.); dafür entscheidet die Altersangabe, die Wiederholung in 5^a gegenüber von 4^a, die Ausdrücke רכשׁ u. רכוּשׁ, נפשׁ, ארץ כנען, auch ויקח (vgl. 11, 31. 36, 6. 46, 6). Dass auch V. 6. 8 (bis מקדם 2^0) u. 9 dem A zugehöre (*Kn.*).

Digitized by Google

lässt sich nicht beweisen, u. ist darum unwahrscheinlich, weil A nirgends ein Interesse zeigt, alle die später heiligen Örter im Land als durch die Vorväter geweiht nachzuweisen. Eher dürfte in V. 6ª. 8ª ursprünglich B zu Grund liegen (*Schr.*; *Kitt.* G. I. 123), aber 6ᵇ. 8ᵇ lassen sich davon nicht trennen, u. zeigen, dass C diese Orts-Angaben sich angeeignet hatte. Für C als Vrf. dieses Abschnitts sprechen ausser den Sachen (Berufung durch Gott, Gottesdienst) auch die Ausdrücke יְהוָֹה, קִלֵּל, נִבְרַךְ בְּ, כָּל־מִשְׁפְּחוֹת הָאֲדָמָה.

V. 1—3. Die Berufung. Während nach A (11, 31) schon Terach bei seiner Wanderung mit Abram Kenaan als Ziel im Sinne hat, wird hier die Wanderung Abram's als eine von Gott gewollte u. dem Abr. gewiesene dargestellt. Im göttl. Heilsplan lag es, gegenüber von der zunehmenden Verschlimmerung in der Menschheit (11, 1—9) kräftigere Gegenmittel anzuwenden u. in Abr. den Mann auszuwählen u. zu bilden, welcher der Grundstein eines zu bildenden Gottesreichs in der Menschheit werden sollte. V. 1. Gott fordert ihn auf, aus der Heimath auszuwandern. לֶךְ־לְךָ] im Pent. noch Gen. 22, 2 (vgl. Ex. 18, 27), s. *Ew.* 315ª. *aus deinem Land u. deiner Verwandtschaft u. deinem Vaterhaus*] die Ausdrücke sind gehäuft, um darauf hinzuweisen, wie Gott nichts Geringes von ihm fordere, wenn er verlange, er solle die Bande der Familie zerreissen u. als Fremdling in ein Land wandern, welches er noch nicht kenne (*Tuch*). Da אֶרֶץ מוֹלֶדֶת u. אֶרֶץ מוֹלֶדֶת fast gleichbedeutend gebraucht werden (zB. 24, 4 u. 7; 31, 3 u. 13), so lag es nicht so fern, hier an Ur Kasdim (11, 28) zu denken (Act. 7, 2; *Merc. Bonfr. Ros.*; *Hupf.* unter Berufung auf 15, 7), aber aus 24, 4. 7 folgt, dass C Ḥarran gemeint hat (wogegen 15, 7 nicht in Betracht kommt). Sonst s. zu 11, 28. Von Mesopotamien im allgemeinen, zu welchem sowohl Ḥarran als Ur Kasdim gehört habe (*Kn.*), ist nicht die Rede. *das ich dir zeigen werde*] das Ziel der Wanderung zu bestimmen, wird noch vorbehalten (s. V. 7); dadurch erscheint die Anforderung Gottes an ihn noch schwerer. — V. 2 f. Um so mehr war es nöthig, ihm Zweck u. Ziel dieser Forderung in Form einer Verheissung kund zu thun. ואעשך לגוי ג׳] Ex. 32, 10. Num. 14, 12. „Die Verheissung zahlreicher Nachkommenschaft kommt in der Vätergeschichte sehr häufig vor 13, 16. 15, 5. 17, 2. 6. 16. 18, 18. 21, 13. 22, 17. 26, 4. 24. 35, 11. 46, 3" (*Kn.*). *dich segnen*] beglücken 30, 27. 39, 5. *deinen Namen gross machen*] ihn verherrlichen, geehrt u. gepriesen machen, s. V. 3ᵇ. *u. sei ein Segen*] *sollst ein Segen sein*, ein Gegenstand des Segens (εὐλογημένος LXX) vgl. Ps. 21, 7. Jes. 19, 24, ein Segensträger, gleichsam der verkörperte Segen, auf den nicht nur Gott die Fülle seines Segens ausgeschüttet hat, sondern den auch die Menschen segnen, indem sie seinen Namen zur Segensformel gebrauchen (V. 3 u. Zach. 8, 13), ja der auch für andere eine Quelle des Segens wird, vgl. V. 3ª u. Beispiele wie 19, 29. 26, 5. — V. 3 fortsetzend, wie וְ zeigt, nicht erklärend zu V. 2ᵇ. *u. segnen, die dich segnen*] den Abramsegen auch auf die ausdehnen, die sich zu ihm in ein freundl. Verhältniss setzen, dagegen „seine Feinde mit einem Fluch belegen, der sich durch Unglück bethätigt. Der Fluch erinnert an die

Digitized by Google

Stellen 3, 14. 17. 4, 11. 5, 29. 9, 25. 27, 29" (*Kn.*). Gegenüber von LXX *Sam. Peš. Vulg.*, welche וּמְקַלְלֶךָ wiedergeben (vgl. 27, 29), ist die mass. Lesart feiner: Gott will nicht erwarten, dass viele sich soweit vergessen werden, ihn zu schmähen. [וְנִבְרְכוּ בְךָ *καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν σοί* LXX (Sir. 44, 21; Act. 3, 25; Gal. 3, 8), *Trgg. Vulg., Qi. IE.*, alle kirchl. Erkl., indem insgemein, nach Anleitung des NT. (vgl. noch Rom. 4, 13. 16), die Aussage auf die Mittheilung des aus Abrams Samen hervorgehenden Heils an die Völker bezogen wurde. Nun würde zwar diese Hinweisung auf das Endziel des alten Bundes bei einem prof. Schriftsteller wie C an sich nicht überraschen, obgleich sonst in der Gen. soweit reichende Andeutungen nicht vorkommen (auch 9, 26 nicht); auch in den Zusammenhang würde sie sich, als noch höhere Steigerung des V. 3ª Gesagten, wohl schicken. Selbst die Möglichkeit der pass. Fassung des Niph. ist zuzugeben, sowohl hier als 18, 18. 28, 14. Allein 22, 18 u. 26, 4 steht dafür וְהִתְבָּרְכוּ בְזַרְעֲךָ כֹּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ, was nicht pass. (LXX, *Trgg.*), sondern nur refl. verstanden werden kann: *alle Völker werden sich mit deinem Samen segnen* d. h. (nach Gen. 48, 20. Jer. 29, 22. Jes. 65, 15 f.) sich ein Glück wie das Israel's anwünschen u. somit seinen Namen als Segensformel gebrauchen. Man sieht nicht gut ein, warum vom Samen Abram's weniger ausgesagt würde, als von Abr. selbst, zumal da die andere Formel in 28, 14 nicht blos von Abr., sondern auch von seinem Samen gebraucht ist. Selbst wenn 22, 18 u. 26, 4 von einem andern Ref. als 12, 3. 18, 18. 28, 14 (*GBaur*), näml. von R stammt, so folgt daraus noch nicht eine Verschiedenheit des Sinnes der Formel. Darum haben sich die meisten Neueren (nach *Raši's* Vorgang zB. *Cler., Vogel, de W., Ges., Ew.* 133ª, *Kn. Del.*) für die refl. Bedeutung auch des Niph. entschieden, während andere (wie *Hgst. Hofm. GBaur, Ke. KS.*) an der pass. Bedeutung festhalten, u. *Tuch* dem Hithp. sowohl als dem Niph. die Bedeutung „*sich glücklich preisen*, sich gesegnet wissen durch (בְּ) einen" beilegt, eine Bedeutung, die zwar nach Stellen wie Ps. 49, 19 an sich als möglich erscheint, aber thatsächlich sich sonst nirgends nachweisen lässt. Warum wäre denn in allen 5 Stellen, wenn Gesegnetwerden gemeint war, nie das Pual, das sicher pass. Sinn hat, gebraucht? Auch in Stellen wie Jer. 4, 2. Ps. 72, 17, welche diese Verheissungen an die Väter wieder aufnehmen, erscheint nur das Hithp.; ja Ps. 72, 17 wird יִתְבָּרְכוּ בוֹ durch יְאַשְּׁרוּהוּ erläutert. (Unverständlich ist, warum nach *Wl.* XXI. 421. 413 in Cp. 18, 18. 22, 18. 26, 4 vom „Jehovisten" mit Hithp. der pass., dagegen 12, 3. 28, 14 vom „Jahvisten" mit Niph. der refl. Sinn beabsichtigt sein soll). Darnach ist stehen zu bleiben bei *es werden sich segnen in* (oder *mit*) *dir alle* u. s. w. [כל-משפחת האדמה] ebenso 28, 14; dagegen כל-גּוֹיֵי הָאָרֶץ 18, 18. 22, 18. 26, 4. Die Steigerung gegenüber von Gl. a liegt darin, dass *alle* Geschlechter des Erdbodens sich mit ihm segnen, mittelbar also auch ihn selbst segnen u. preisen, u. ihn in seiner Hoheit u. Bedeutung anerkennen. Dass von ihm auch wirklich Segen auf sie ausfliesst, liegt vielmehr in V. 2ᵇ u. 3ª eingeschlossen. (Erörterungen der Stelle bei *Hgst.* Christol.² I. 50 ff.; *Reinke* Beitr. z. Erkl. des AT.

Digitized by Google

IV. 111 ff.; *GBaur* Gesch. d. ATl. Weissag. 205 ff.). — V. 4. Abr. folgt der göttl. Weisung; schon seine Wanderung ist also eine That des Glaubens an die Verheissung u. des gläubigen Gehorsams gegen Gott. — Die Altersangabe stammt aus A. Nach ihr zog Abr. noch bei Lebzeiten seines Vaters aus, vgl. 11, 26. 32. — V. 5 sagt dasselbe, was V. 4ª, mit Worten des A. „Abr. zog wahrscheinlich über Damaskus, s. 15, 2" (*Kn.*). רְכוּשׁ] ist die *bewegliche Habe* (im Ass. soll *rukúšu*, wie רֶכֶשׁ, Streitthier, jumentum bedeuten, *PHaupt* in Hebr. III 1887, S. 110), bei A ein geläufiger Ausdruck 13, 6. 31, 18. 36, 7. 46, 6. Num. 16, 32. 35, 3 (sonst Gen. 14, 11 f. 16. 21. 15, 14); רְכֻשׁ, denominirt, nur bei A (31, 18. 36, 6. 46, 6). *u. die Seelen, welche sie gemacht*] „die Personen, welche sie erworben hatten, näml. Sklaven u. Sklavinnen (Lev. 22, 11; Ez. 27, 13; vgl. אָדָם Num. 16, 32). Zu עָשָׂה in diesem Sinne vgl. 31, 1. Dt. 8, 17. Auch נָפַשׁ (wie רְכוּשׁ) ist bei A sehr beliebt 17, 14. 36, 6. 46, 15. 18. 22. 25 ff. u. ö., aber auch 14, 21 u. s." (*Kn.*). *Land Kenaan*] s. 11, 31. — V. 6. Abr. durchzieht das Land bis *zu der Stätte* d. h. nicht blos Gegend, sondern (22, 3 f. 28, 11. 1 S. 7, 16 LXX; Jer. 7, 12 u. ö.) Kultstätte von *Śekhém* (33, 18), einer der bekanntesten Städte Mittelkenaans, auf dem Gebirge Efraim zwischen den Bergen Ebal u. Garizim gelegen, nach ihrer Zerstörung im Vespasianischen Krieg wiederaufgebaut als Flavia Neapolis, heute Nabulus. *bis zur Weiserterebinthe*] „die nach Dt. 11, 30 ein Terebinthenhain war u. mit der Zaubererterebinthe Jud. 9, 37 einerlei zu sein scheint. Das" Weisen „war Sache der Priester u. Seher (2 R. 17, 28. 2 Chr. 15, 3. Jes. 9, 14. Ḥab. 2, 19), welche auch" Weiser oder „Lehrer genannt wurden (Jes. 30, 20). Offenbar ist hier an einen hl. Hain zu denken, wo in alter Zeit wahrsagende Priester sassen, u. Auskunft u. Belehrung ertheilten. Die religiöse Bedeutung der Örtlichkeit ergiebt sich auch daraus, dass daselbst Jacob die mitgebrachten Götzenbilder u. Amulete verbarg (35, 4), u. Josua nach Einschärfung des Gesetzes einen Stein errichtete (Jos. 24, 26), wornach sich vielleicht die Denkmalsterebinthe Jud. 9, 6 erklärt, bei welcher man Abimelech zum Könige machte. Man bezeichnete nach den verschiedenen Beziehungen den Hain verschieden." So *Kn.*, nur dass er mit LXX *Peš.* אֵלוֹן als *Eiche* nahm. Allein da die Eiche sicher אַלּוֹן ist (u. wohl auch אֵלָה Jos. 24, 26), u. אֵלָה, davon unterschieden (Hos. 4, 13. Jes. 6, 13) Terebinthe, zu אֵלָה aber sich אַיִל u. אֵלוֹן ordnet (vgl. Gen. 35, 4 mit Jud. 9, 6), da weiter die Terebinthen gewiss schon im Alterthum seltener u. zu Ortsbezeichnungen passender waren als die Eichen (über die Jetztzeit s. ZDPV. XIII. 220 ff.) u. wegen ihrer längeren Dauer leicht heiliger verehrt, so ist unter אֵלוֹן wahrscheinlicher (*Del. Ew.*) die Terebinthe zu verstehen, trotzdem dass die LXX überall אלון mit δρῦς übersetzen u. auch die Mass. in der Punktation (zB. Jos. 19, 33. Jud. 4, 11) schwanken. Übrigens konnte אַיִל, אֵלוֹן (vgl. aram. אִילָן) vielleicht auch noch andere grosse Bäume bezeichnen (s. zu 14, 6 u. *Ges.* th. 51ª). Dass אֵלָה, אֵלוֹן urspr. *heil. Bäume* bezeichnen, u. jenes ein nom. unit., dieses ein adj. von אֵל *Gott* sei (*Stade* G.[1] I. 455), ist in Anbetracht des aram. Worts u.

Digitized by Google

solcher Stellen wie Am. 2, 9. Jes. 6, 13. Zach. 11, 2. Ez. 27, 6 doch wenig wahrscheinlich. Nach der gewöhnl. Auffassung wäre מוֹרֶה n. pr. eines Mannes (wie מַמְרֵא 13, 18); LXX *Vulg.* fassten es gar als מָרוֹם (*ὑψηλός, illustris*). Die *Trgg.* (u. *Hier.*) haben מישרא *Ebene* für אלון, wie 14, 6 u. s.; sie bekunden damit, dass sie den abgöttischen Sinn des אלון verstanden haben, denn ebenso übersetzen sie oft בַּעַל (s. m. Abh. über *ἡ Βάαλ* in MBAW. 1881 S. 619). — Die Bemerkung, dass der *Kenaaniter*, näml. nicht im engeren Sinn (*Kn.*) wie Num. 13, 29. 14, 25, sondern im weitesten Sinn wie 10, 18, *damals im Lande* (allgemein, nicht im Land Šekhém, *Hal.* RB. X. 261) *war*, scheinbar selbstverständlich, ist gemacht mit Beziehung auf die Verheissung V. 7: das Land, dessen Besitz Gott Abrahams Nachkommen zusagt, war damals nicht herrenlos, vielmehr sassen schon dieselben Ken. darin, die (nach Gottes Plan, 15, 16 f.) dem Abrahamsamen später weichen sollten u. wichen. Vgl. 13, 7; auch 24, 3. 37. — V. 7. Hier wurde ihm in einer Gotteserscheinung die Zusicherung, dass Gott seinen Nachkommen dieses Land zu eigen geben werde, gemacht, u. damit die nach V. 1 noch ausstehende Weisung, welches Land das Ziel seiner Wanderung sein soll, ertheilt, zugleich die Reihe der Verheissungen V. 2 f. vervollständigt. Sie kehrt bei A (17, 8. 35, 12) u. den andern Erzählern weiterhin noch öfters wieder (13, 15 ff. 15, 18 ff. 26, 3. 28, 13). — וַיֹּאמֶר] + לוֹ LXX *Sam. Peš. Vulg.* — Wo man eine Gotteserscheinung gehabt hat, ist nach dem Glauben des Alterthums ein hl. Ort, u. so baut denn Abr. (nicht ein Haus Gottes, sondern nach einfacherer Sitte) einen Altar bei Šekhem, wie Jacob 33, 20 (eine מצבה). „Es gab in der Folge bei Šekh. eine hl. Örtlichkeit (Jos. 24, 1. 26); sie musste bei der Auffassung der Patriarchen als Vorbilder u. bei der Ansicht des Erzählers vom Alter der Jahveverehrung (4, 26) schon von den Erzvätern dazu gemacht sein" (*Kn.*). Andere Orte dieser Art s. V. 8. 13, 18. 22, 1 ff. 21, 33. 26, 25. הַנִּרְאֶה אֵלָיו] wie 35, 1. — V. 8. Von da rückte Abr. weiter (südwärts) nach dem Gebirg östl. (2, 8. 3, 24. 11, 2) von Bethel, u. lagerte sich so, dass Bethel ihm *vom Meere* d. h. im Westen lag, ʿAi aber im Osten. Über die Lage von Bethel u. ʿAi s. Jos. 7, 2 u. die RWB. הֶהָעֶתִיק] *fortrücken* vom Fortziehen nur noch 26, 22. ויט אהלה] noch 26, 25. 33, 19. 35, 21. Auch diese Stätte weihte er durch Altar u. *Gottesdienst*, den er dort that, s. 4, 26. Bethel war den Isr. ein altheiliger u. gottesdienstlicher Ort (Jud. 20, 18. 26 ff. 1 S. 10, 3), im Zehnstämmereich Sitz eines königl. Heiligthums (1 R. 12, 26 ff. Am. 7, 10 ff.). Die Heiligung Bethels für Isr. wird auf Jacob (28, 22. 35, 7 ff.) zurückgeführt; dem Abr. wird hier nur die Weihe eines Ortes zwischen Bethel u. ʿAi zugeschrieben. Über das Verhältniss Bethels zu לוז s. zu 28, 19. — V. 9. Abr. zog allmählig, d. h. in nomadischen Märschen immer weiter nach dem Südland zu. Der V., nicht von B oder R (*Kitt.* I 123. 135) war bei C urspr. die Einleitung zu V. 10 ff. ויסע] 11, 2. הָלוֹךְ וְנָסוֹעַ] s. 8, 3. 5. 7. נֶגֶב] eig. *Trockenheit, dürres Land*, ist c. Art. Name „des südlichsten Theils des hbr. Landes u. schliesst sich im N. an die Niederung, das Gebirge u. die Wüste Juda an. Es ist ein nur stellen-

Digitized by Google

weise anbaufähiges Waideland u. hält die Mitte zwischen Culturland u. Wüste; südl. von ihm folgt reine Wüste bis zum Sinai, s. Jos. 15, 21 ff." (*Kn.*). Die Anwendung des Wortes für *Süden* ist rein paläst. Sprachgebrauch (wie יָם für Westen).

2. Die Wanderung nach Aegypten und Sarai's Bewahrung daselbst Cap. 12, 10—20, nach C.

Dieses Stück wird insgemein dem C zugeschrieben. Die Ausdrücke יַהְוֶה, הֵיטִיב לְ, נָא u. הִנֵּה נָא, בַּעֲבוּר u. בִּגְלַל, מַה־זֹּאת עָשִׂיתָ schliessen A aus u. verrathen den C. Nach *Wl.* XXI. 413 f. 419 soll das Stück sammt V. 9 aus B stammen u. ein späterer Einsatz in C sein, weil 13, 1—4 wieder künstlich zum Ausgangspunkt 12, 8 zurückgeleitet werde, u. V. 9—20 Abr. allein, in Cp. 13 aber Loṭ bei ihm sei. Die Beobachtung ist richtig, aber nicht die Folgerung. B ist wenigstens für V. 10—20 durch Cp. 20 ausgeschlossen; die Sprache ist die des C. Aber freilich wird C die Erzählung erst nach der Trennung von Loṭ (Cp. 13) gehabt haben, weil Abr. allein zieht, vielleicht an derselben Stelle, wo B sein Cp. 20 hatte. R aber hat das Stück weiter nach vorn gerückt, theils weil er es von seinem Seitenstück Cp. 20 möglichst weit trennen wollte, theils weil die Unverträglichkeit mit den aus A aufzunehmenden Altersangaben (s. V. 11) dadurch etwas gemildert wurde. Da aber andererseits in der Tradition die Bethelgegend als der Ort, von wo aus die Trennung Abram's u. Loṭ's vor sich gieng, feststand, so hat er durch 13, 1. 3 f. dahin zurückgeleitet. Aus 26, 1 f. folgt gar nichts (s. d.). — Sarai, vom äg. König geraubt, muss, weil Gott mit Strafen gegen ihn einschreitet, von ihm dem Abr. zurückgegeben werden, u. Abr. geht nur noch reicher an Habe aus der Gefahr hervor. Diese Geschichte von R in den jetzigen Zusammenhang gestellt, will weniger aus dem Gesichtspunkt einer Glaubensprüfung, denn vielmehr als Beweis davon betrachtet sein, wie Gott, der den Abr. erwählt u. ihm die Verheissungen gegeben hat, nun auch über ihm u. seinem Weibe wacht, selbst aus Gefahren, die er durch eigene Kurzsichtigkeit herbeigeführt, ihn rettet, u. so ihm thatsächlichen Beweis des göttl. Waltens gibt, an welches er immer fester glauben lernen soll. Der Stoff der Erzählung, näml. die dem Patriarchenweib durch einen fremden Fürsten entstandene oder drohende Gefahr u. die Bewahrung des Weibes durch Gottes Einschreiten war in der Vätersage sehr beliebt. Dasselbe was hier, „soll dem Abr. u. der Sarai Cp. 20, u. ähnliches dem Isaak mit Rebecca Cp. 26 beim Fürsten Abimelech in Gerâr begegnet sein" (*Kn.*). Mit Recht hat man längst angenommen, dass diese 3 Erzählungen Varianten derselben Grundsage sind, zumal da in allen dreien der Mann das Weib für seine Schwester ausgibt. — V. 10. Hungersnoth als Veranlassung zur Wanderung der Nomaden auch 26, 1. 41, 54 f. Ägypten, die Kornkammer für Kenaan in Zeiten der Hungersnoth (42, 1 ff. Jos. ant. 15, 9, 2) war hier als Ziel für den Nomaden von selbst gegeben. Für das

Digitized by Google

Ziehen aus dem Bergland Ken. in das Nilthal ist יָרַד, für das Ziehen aus Äg. nach Ken. עָלָה der stehende Ausdruck, zB. 44, 23 f. 46, 4 (*Kn.*) — V. 11. הִקְרִיב לָבוֹא] *er kam nahe, Ges.* 120, 1. וַיַּרְא מַרְאֶה] *schön von Ansehen, Ges.* 128, 3. הִנֵּה־נָא] „nur noch in den rein jehovistischen Stücken (d. h. bei C) 16, 2. 18, 27. 31. 19, 2. 8. 19 f. 27, 2. Nach einem andern Erzähler 20, 13 traf Abr. das hier erwähnte Abkommen mit Sarai schon früher" (*Kn.*). Übrigens beweist die Angabe von der Schönheit des Weibes, dass diese Erzählung nicht von Anfang an in Verknüpfung mit den Stücken des A niedergeschrieben ist, sofern nach diesen (12, 4. 17, 17) Sarai damals 65 Jahre alt war. — V. 12 f. „Abr. verlangt, dass Sarai in Äg. sich für seine Schwester ausgebe, damit man ihn nicht ermorde. Denn galt sie als Eheweib, so konnte ein Ägypter sie nur erhalten, wenn er ihren Eheherrn umbrachte; galt sie als Schwester, so war Aussicht vorhanden, sie auf gütlichem Wege vom Bruder zu gewinnen. *meine Schwester du*] d. i. du seiest meine Schw. In der or. indir. kann כִּי auch fehlen, wie 41, 15 (*Ges.* 157). Die Angabe war (wenigstens nach B) nicht unwahr (20, 12), aber auch nicht die ganze Wahrheit. *damit es mir gut gehe deinetwegen*] damit man dem Bruder um der schönen Schwester willen freundliches Wohlwollen beweise u. es mir wohlgehe (40, 14). וּבְגָלָל] 30, 27. 39, 5 u. im Dt." (*Kn.*) — V. 14 f. „Sarai, dem König von seinen Beamten gerühmt, wird in den königl. Palast abgeholt u. gehört dann mit zum weibl. Hofstaat des Königs. Ähnliches berichten neuere Reisende von den orient. Königen, welche ganz willkührlich Schöne ihres Landes ihrem Ḥarem einverleiben, s. *Olearius* Reisebeschr. 664; *Kämpfer* amoen. exot. 203; *Jaubert* Reis. 220 f." (*Kn.*); eine altägypt. Geschichte der Art s. bei *Ebers* Äg. I, 262 f. אֶל־פַּרְעֹה] *gegen* Ph. rühmten sie sie, redeten rühmend von ihr *zu* ihm, vgl. Jud. 11, 36 (*Tuch*). *Pharao*] bedeutet nach Jos. ant. 8, 6, 2 *den König* (s. *Ges.* th. 1129). Als das hieroglyphische Prototyp davon ist (von *Stern*) *p-ur-â* d. h. der Grossfürst, der allergrösseste, nachgewiesen; seit König Šišaq wurde das eine gewöhnliche Bezeichnung der Pharaonen u. ist als π-ογρο, π-ερρο der König (*Peyron* lex. 150. 181) in's Koptische übergegangen. Andere (*Lauth, deRougé, Brugsch, Ebers* 263 ff.; *Erman* Äg. 92) ziehen auf Grund einer Angabe des Horapollo vor die Ableitung von *per'o* (*per-aa, per-ao*) d. h. *Grosshaus*, was (etwa wie „die hohe Pforte") als Umschreibung für den Herrscher im Gebrauch war. וַיְהַלְלוּ] s. zu 2, 23. בַּיִת] Acc. loci wie 18, 1. 24, 23. 38, 11 (*Ges.* 118, 2); *Sam.* בּיתה. — V. 16. „Um der angebl. Schwester willen erhält Abr. vom König Geschenke an Menschen u. Vieh. Die genannten Thiere nebst den Sklaven erscheinen auch sonst als der Hauptreichthum der nomad. Patriarchen (24, 35. 32, 15 f.), wie auch bei Hiob (Ij. 1, 3. 42, 12); niemals werden Pferde bei ihnen erwähnt. Nach *Burkh.* Bed. 343. 347 u. *Robins.* Pal. I. 343 haben auch nicht alle arab. Beduinenhorden Pferde. Von den Nabatäern sagt dies schon Strabo 16, 4, 26" (*Kn.*). Gegen die Einwendungen *v. Bohlen's*, als ob Schafe u. Esel in Ägypten nicht gehalten worden wären, s. zu 46, 34; *Ebers* Äg. 265 ff. Das *Pferd*

Digitized by Google

fehlte den alten Äg., u. erscheint auf den Denkmälern erst im neuen Reich, von der 18. Dynastie ab (*Erm.* Äg. 649; *EMey.* § 211). Des *Kameles* (das auch Ex. 9, 3 bei den Äg. vorausgesetzt ist) gedenkt keine Inschrift u. kein Bild vor der griech. Zeit (*Ebers* in *Ri.* HWB. 314; *Erm.* Äg. 652); seine Zucht war im eig. Ägypten nie heimisch; vielmehr war den Äg. der Esel immer das Transportthier der Wüste. וַיְהִי־לוֹ] *u. es ward ihm* zu Theil, *Ges.* 145, 7. Die Nennung *der Knechte u. Mägde* zwischen den Eseln u. Eselinnen ist nicht zu erklären (eher noch 24, 35. 30, 43); entweder sind sie eine alte Glosse, oder durch Abschreibefehler versetzt (*Olsh.*); vielleicht aber ist ואתנת וגמלים erst angeflickt. — „Der Vrf. stellt Abr. in einem ungünstigen Lichte dar, indem er ihn V. 15 nicht Einspruch thun, vielmehr Geschenke annehmen lässt. Bei seiner sonstigen hohen Meinung von der Frömmigkeit des Patriarchen (15, 6. 22, 12) nahm er wohl an, dieser habe für den äussersten Fall einen unmittelbaren göttl. Schutz für Sarai erwartet" (*Kn.*). — V. 17. „So kam es auch. Um den Eingriff in das Eigenthumsrecht Abrams zu rügen, Sarai's Würde zu sichern u. ihre Zurückgabe an den Eheherrn zu bewirken, liess Gott Ph. u. sein Haus *grosse Schläge treffen* d. h. verhängte Krankheiten über sie (20, 17); von solchen, zB. Aussatz u. Pest, stehen diese Ausdrücke öfters (Ex. 11, 1. 1. S. 6, 9. 2 R. 15, 9. Ij. 19, 21), u. mit solchen werden auch sonst Verletzungen des Heiligen geahndet Num. 12, 10. 1 S. 5, 12. 2 Ch. 26, 19" (*Kn.* nach *Tuch*). ואת־בריתו] braucht, trotz seiner Stellung, kein Nachtrag (*KS.*) zu sein, s. zu 2, 9. — V. 18f. „Der König ruft Abr. vor sich, tadelt sein Verhalten u. heisst ihn ziehen. Die Plagen liessen auf Gottes Zorn u. vorgefallene Sünden schliessen; eine Anfrage bei der vor kurzem in das königl. Haus gekommenen Sarai konnte zur Aufklärung führen, vgl. Jon. 1, 7ff. So wohl der Erzähler" (*Kn.*). Josephus (ant. 1, 8, 1) lässt ihn durch die Priester den Grund seiner Leiden erfahren (*Tuch*). *u. ich nahm sie mir zum Weibe*] nahm sie unter meine Weiber auf. Zur Berührung der Sarai kam es wegen der Krankheit des Ph. nicht, s. 20, 4. 6. (*Kn.*). אִשְׁתֶּךָ] + ἔναντί σου (לְפָנֶיךָ) LXX. — V. 20. Ph. entbot *über ihm* d. h. seinetwegen oder zu seinem Schutz Männer, die den Zug bei der Heimkehr geleiten sollten (vgl. Esr. 8, 22). Zu שִׁלַּח vgl. 31, 27. 18, 16 u. προπέμπειν Act. 15, 3. 21, 5 u. s. (*Kn.*). — Am Ende des V. fügen *Sam.* u. einige Handschr. der LXX hinzu וילוט עמו, s. 13, 1.

3. Abram's Trennung von Lot, Cap. 13, von R nach C und A.

Abram (mit Loṭ) aus Äg. nach der Bethelgegend zurückgekehrt, beseitigt die zwischen seinen u. Loṭ's Hirten entstandenen Streitigkeiten dadurch, dass er dem Loṭ Trennung von ihm vorschlägt u. uneigennützig genug ihm nach seiner Wahl die wasserreiche Jordanaue überlässt, selbst aber nun allein im eigentlichen Kenaan bleibt, worauf ihm aufs neue der künftige Besitz des Landes verheissen wird. — In der freiwilligen Räumung des Landes hat Loṭ seine Ansprüche auf Ken.

Digitized by Google

aufgegeben, u. ist der spätere Besitzstand der Völker Moab-Ammon u. Israel vorbildlich geregelt (vgl. 36, 6). Zugleich wird durch die Abtrennung dieses Zweiges der Einwanderung Abr. die einzige Hauptperson, um die es sich fortan handelt. Dieser volksgeschichtlich wichtige Vorgang ist aber so erzählt, dass zugleich von der geistigen Hoheit Abram's (seinem selbstverleugnenden u. friedfertigen Sinn) u. von dem segnenden Walten Gottes über ihm eine neue Probe gegeben wird. — Über die Trennung Loṭ's von Abr. hat nach 19, 29 auch A erzählt; in der That ergeben sich V. 6. 11b u. 12 bis חֲמָתָה als aus A stammend durch die Analogie von 36, 7 f., durch die Ausdrücke רְכוּשׁ, נָשָׂא, יָשַׁב, בְּאֶרֶץ כְּנַעַן, עָרֵי הַכִּכָּר, durch die darin sich zeigenden Abweichungen von den anderweitigen Angaben des Stücks (*Hupf.* 21 ff.). Dass auch 3a, aber dann folgerecht auch 1 u. 12, 9 f. aus A stammte, glaubte *Kn.* wegen לְמַסָּעָיו annehmen zu müssen, dann würde sich nur um so besser erklären, warum R die Episode 12, 11—20 gerade hier eingereiht hat. Indessen findet sich ausser למסעיו in den genannten Versen nichts von den eigenth. Zeichen des A; das vereinzelte למ kann R aus dem Sprachgebrauch des A sich angeeignet haben. Sicherer wird es darum sein, anzunehmen (S. 226), dass R zwar V. 1 (ohne וְלוֹט עִמּוֹ) als urspr. Schluss von 12, 11—20 aus C aufgenommen, dann aber um nach dem Ausgangspunkt 12, 8 zurückzuleiten, V. 3 f., sowie ולוט עמו 1 eingesetzt hat, wogegen V. 2. 5 urspr. Fortsetzung von 12, 8 gewesen sein kann. Nämlich V. 2. 5. 7 ff. (ausgen. 11b u. 12) hängt in sich wohl zusammen, u. hat durch seine Rückbeziehung (10) auf Cap. 2 f. u. seine Hinweisung (13) auf Cap. 19, durch die Befehle u. Verheissungen Gottes 14—17 (vgl. 28, 14), durch die Ausdrücke 9, das häufige נָא 8. 9. 14 genug Zeichen seiner Abstammung aus C in sich. Für die Zuweisung einzelner Verse dieses Cap. an B (*Schr.*) sind stichhaltige Gründe nicht beizubringen. Ebenso wenig ist V. 14—17 für einen späteren Nachtrag (*Wl.* XXI. 414) zu halten.

V. 1. Abr. zog aus Äg. wieder herauf (12, 10) nach dem Negeb (12, 9). Dass Loṭ mit ihm war (in 12, 10—20 nicht gesagt), wird redactioneller Zusatz sein. — V. 2. Er war aber sehr *schwer durch das* (reich an) *Vieh* (4, 20) Silber u. Gold. Das letztere nur noch 24, 35. 22. 53 (von C) bei den Patriarchen erwähnt (*Kn.*); doch vgl. 20, 16. Über den Art. gen. s. *Ges.* 126, 3b; doch können die Mass. dadurch auch auf das in Äg. Erworbene haben zurückweisen wollen — V. 3 f. Er zog nun לְמַסָּעָיו d. i. nicht: nach seinen früher inne gehabten Stationen (LXX, *Vulg.*), sondern *gemäss seinen* Aufbrüchen oder *Zügen*, stationenweise, also allmählig, in Märschen, wie sie für den Nomaden mit seinem Vieh passten, vgl. Ex. 17, 1. 40, 36. 38. Num. 10, 2. 6. 12. 28. 33, 1 f. bei A (*Kn.*), vom Negeb an bis nach Bethel an den früher (12, 8) inne gehabten Ort, u. that dort wieder Gottesdienst. So wenigstens nach dem jetzigen Text; vielleicht ist aber אַבְרָם ein jüngerer Einsatz, u. war 4b urspr. als Fortsetzung des Rel. Satzes gemeint. — V. 5. Auch der *mit ihm gehende*, ihn auf seinen Zügen begleitende Loṭ war, wie Abr. V. 2, reich an Heerdenvieh u. Zelten (אֹהָלִים *Ges.* 23, 3 A. 2), also auch Menschen u. Geräthen. — V. 6

Digitized by Google

aus Ä. *u. nicht trug sie das Land zusammen zu sitzen*] war nicht im Stand, sie zu erhalten, da es für so viel Vieh nicht Waide genug hatte, erlaubte also nicht, dass sie beisammen blieben, vgl. 36, 7 u. 12, 5 bei A. Auch יָשַׁב ist beliebt bei A (*Hupf.* 22), vgl. V. 12. 36, 7f. 37, 1 (doch s. 20, 1 B u. 13, 18 C). נָשָׂא] masc.; *Ges.* 145, 7a. — V. 7. „Daher gab es zwischen ihren Hirten Streit, näml. über die Waideplätze u. Brunnen (21, 25. 26, 20ff. vgl. 29, 3. 8), welche um so weniger zureichten, da Abr. u. Loṭ diesen Landestheil nicht allein innehatten" (*Kn.*). Über פְּרִזִּי s. zu 10, 17; er u. כְּנַעֲנִי zusammen umschreiben auch 34, 30 die alte Landesbevölkerung, während 12, 6 der כְּנַעֲנִי allein genannt ist. — V. 8f. Abr. findet Gestreite unter Männern, die Brüder d. h. Verwandte (14, 16. 29, 15. 24, 27) sind, unziemlich, schlägt darum eine Trennung vor, lässt aber, obwohl er der ältere u. Führer ist, dem Loṭ die Vorwahl der Gegend. *das Land ist vor dir*] steht dir offen; ebenso 20, 15. 34, 10. 47, 6. הַיְמִין u. הַשְּׂמֹאל sind Locative, u. zu suppliren ist תֵּלֵךְ; הַיָּמִין u. הַשְּׂמֹאול sind denominirt. Die rechte u. linke Seite nehmen = rechts u. links gehen; zur Phrase vgl. 24, 49 (bei C). — V. 10. Loṭ richtet seine Augen auf die reichbewässerte Jordanaue. כִּכַּר הַיַּרְדֵּן] auch 1 Rg. 7, 46 (vgl. Matth. 3, 5), häufiger blos הַכִּכָּר 19, 17. 25. 28. Dt. 34, 3. 2 S. 18, 23, *der Jordankreis*, ist das Land zu beiden Seiten des Jordan vom See Tiberias bis zum todten Meer, bei Jos. b. j. 4, 8, 2 τὸ *μέγα πεδίον*, sonst im AT. gemeinhin auch הָעֲרָבָה (heut zu Tage *el-Ghôr*) genannt, nur dass dieser letztere Name auch die ʿAraba zwischen dem todten Meer u. älanitischen Meerbusen umfasst (Dt. 1, 1. 2, 8). Zum כִּכַּר gehörte anch das Thal Siddim (14, 3) d. i. die Gegend im Süden des todten Meeres; sie hat der Vrf. hier vornehmlich im Auge, Sie war nach ihm ganz מַשְׁקֶה *riguum, regio rigua.* Die einschränkende Zeitbestimmung *bevor Gott S. u. G. zerstörte* (19, 24ff.) wird durch die Accente auf die Vergleichbarkeit mit dem Gottesgarten bezogen, ist aber vielleicht (*Olsh.*) ein erklärender Einsatz (obgleich 19, 13 auch einmal שְׁחֵתָה statt הַשְׁחִית bei C sich findet). Über den Wasserreichthum durch die vom Gebirg herunterkommenden Bäche s. *Burckh.* Syr. 658f.; *Seetz.* R. I. 417. Die abwärts steigende Vergleichung *wie der Gottesgarten* (2, 8 ff.), *wie das Land Äg.* ist, weil die erste Gleichung zu hoch gegriffen war, wohl zu ertragen, u. darf nicht durch sprachwidriges *wie ein Gottesgarten* (*Schum. Del.*[4]) beseitigt werden, zumal da ein von Gott selbst gepflanzter (Num. 24, 6) Garten immer noch herrlicher sein müsste, als Ägypten. Dass erst ein Späterer כארץ מצרים eingesetzt hätte (*Olsh. KS.*), ist unwahrscheinlich. *in der Richtung auf* (10, 19. 30) *Ṣoar hin*] am Südostrande des todten Meeres (s. 19, 22), gibt den südl. Grenzpunkt dieser in herrlichem Pflanzenreichthum prangenden Gegend an, gehört also zum ganzen Satz, nicht zu כְּאֶרֶץ מִצְרַיִם (*Peš.*, welche durch die Correktur צֹעַן nachhilft: Äg. *das am Eingang von Ṣoan;* von *Ebers* 272f. als wirkliche Lesart hingenommen! wie auch *Trumbull* Ṣoar zum Namen des Grenzlands des nordöstl. Ägyptens machen will, s. ZDPV. VIII. 325). Die Annahme, das לִפְנֵי—נִן־יְהוָה eine redactionelle Zuthat, u. das übrige

Digitized by Google

von A (*Kn.*) abzuleiten sei, ist nicht haltbar, weil A nicht עֵבֶר הַיַּרְדֵּן schreibt (s. V. 12). — V. 11f. Diesen Jordankreis wählte sich Loṭ u. zog also ostwärts (11, 2. 2, 8. 12, 8). וַיִּפָּרְדוּ—אָחִיו] ist *nach* V.[a] nicht mehr nöthig, aber für V. 12 die nothwendige Voraussetzung, daher wie 12 bis הַמִּכְרָה dem A zuzuschreiben, auf welchen אֶרֶץ כְּנַעַן (s. 12, 5), עָרֵי הַכִּכָּר wie 19, 29 im Unterschied von עֵבֶר הַיַּרְדֵּן V. 10f. (*Kn.*) u. יָשַׁב (s. V. 6) hinweist. Eben darum aber gehört וַיְאָהֶל עַד־סְדֹם nicht mehr ihm (*Kn.*) an, sondern schliesst sich urspr. an וַיִּסַּע לוֹט מִקֶּדֶם V. 11 an, wie es umgekehrt durch den folgenden (nicht von A stammenden) V. 13 vorausgesetzt wird. אָהַל] *zelten, ein Zeltleben führen* (nur hier u. V. 18) ist wohl nicht gleichbedeutend mit נָסַע *fortziehen*, sondern besagt *nach Nomadenweise herumwandern.* In Sodom befindet sich Loṭ 14, 12. 19, 1. „Mit Interesse zeigen die Erz., wie nur diejenigen in Ken. blieben, von welchen die Isr. abstammten, die übrigen Angehörigen der Patriarchen aber auszogen, vgl. 21, 14 ff. 25, 6. 18. 36, 6" (*Kn.*). — V. 13. Dass die Sodomiter *böse u. sündig waren* nicht: gegen Jahve (20, 6. 39, 9 *Del., KS.*) als vielmehr (auch nach den Mass.) *dem Jahve* d. h. in seinen Augen (לִפְנֵי wie לִפְנֵי 7, 1), bemerkt der Vrf. nicht blos, um schon hier auf das Strafgericht über sie Cp. 19 vorzubereiten, sondern auch um das Walten der Vorsehung anzudeuten, welche durch diese Wahl Loṭ's den Abr. von der Gemeinschaft mit solchen Leuten bewahrte. — V. 14—17. Die Wendung וייהוה אמר (statt ויאמר יהוה) ist durch das Vorhergehen eines (nicht zu V. 14 gehörigen) Zustandssatzes V. 13 herbeigeführt. Die Verse dem C abzusprechen (*Wl.*), ist kein genügender Grund vorhanden. Dass Gott bei C nur in Theophanien zu Abr. rede, wird schon durch 12, 1 ff. widerlegt; ein bestimmter Ort fehlt hier nicht, es ist die Bethelgegend V. 4; dass C den Abr. auf dem *nächsten* Weg über Šekhem u. Bethel nach Ḥebron gelangen u. dort bleiben lasse, ist blos postulirt (s. dagegen ויאהל אברם V. 18); V. 18 schliesst sich an V. 17 gut an; unmittelbar an V. 12f. angeschlossen, würde ויאהל V. 18 nicht gut gewählt sein. — Abr. durch sein grossmüthiges Benehmen hat sich neuer Gunst Gottes würdig gemacht; jetzt da er allein im Lande ist, können sich die Plane Gottes mit ihm weiter entwickeln. *Gott seinerseits* lässt, in einer neuen Offenbarung, dem Abr. eine wiederholte Zusicherung des einstigen Landbesitzes (12, 7) u. der Mehrung zu einem grossen Volke (12, 2) zukommen, u. fordert ihn auf, sich frei im Land zu bewegen. — V. 14. „Abr. soll sich umsehen. Bethel lag ziemlich in der Mitte des Landes u. zugleich hoch auf dem Gebirge (12, 8. 35, 1. 3. Jud. 1, 22. 4, 5. 1 S. 13, 2); von den dortigen Höhen scheint man eine weite Aussicht nach verschiedenen Theilen des Landes gehabt zu haben" (*Kn.*). Die 4 Himmelsgegenden so auch in der sicher dem C zugehörigen Stelle 28, 14. Dass die Ordnung der Aufzählung dort etwas anders ist (*Wl.* XXI. 421) als hier, ist kein genügender Grund gegen C. — V. 15. עַד־עוֹלָם] *für immer*, zu dauerndem Besitz, ist hier neu gegenüber von 12, 7. — V. 16. Gott will auch seinen Samen zahllos machen. אֲשֶׁר אִם] *so dass wenn jemand* wie 11, 7. 22, 14. 24, 3 (*Ges.* 166, 2), eher als *quem si*, indem für

Digitized by Google

blosses pron. suff. nach לְמַטֹּה das volle Obj. אֶת־עֲפַר הָאָרֶץ noch einmal genannt wäre, wie Gen. 50, 13. Jer. 31, 32 (*Tuch*, *Ew.* 331c). Das hyperbol. Bild vom *Staub der Erde* ebenso 28, 14 bei C; andere dieser Art sind die von den Sternen des Himmels 15, 5. 22, 17. 26, 4 (Dt. 1, 10. 10, 22. 28, 62) u. vom Sand am Meer 22, 17. 32, 13. Die vorliegende Verheissung ist die dritte; sie fasst einen Theil der ersten (12, 2f.) u. die zweite (12, 7) zusammen. — V. 17. Er soll auch das Land nach seiner Länge u. Breite frei durchziehen u. benützen, in Hoffnung u. zum Zeichen künftigen Besitzes (vgl. Jes. 23, 10; *Kn.*). Am Versende haben LXX noch ולזרעך עד עולם wie 15. — V. 18. Abr. zog nun herum (s. V. 12), bis er schliesslich nach der Ḥebron-Gegend kam, wo er seinen Wohnsitz nahm. Der Vers in dieser Fassung ist von C. Zwar muss auch A die Niederlassung Abrams bei Ḥebron irgendwo berichtet haben, weil auch bei ihm er dort wohnt. Aber A nennt den Ort מַמְרֵא (23, 17. 19. 25, 9. 35, 27. 49, 30. 50, 13), nicht *Terebinthen Mamre's*, wie die Berichte 14, 13 u. 18, 1. Nach 14, 13. 24 wäre der Hain nach dem Amoriter Mamre benannt gewesen. Mehr darüber z. 23, 2 u. 20. Dort baute er einen *Altar* (s. 12, 7): dadurch ist Ḥebron, „wo es in späterer Zeit eine Opferstätte gab (2 S. 15, 7" *Kn*), geweiht.

4. Abram's uneigennützige Kriegführung zur Rettung Lot's und seine Segnung durch Melkisedek, Cap. 14, von R nach B (?).

1. In einem Krieg der 4 verbündeten Könige von ʿElam, Šinear, Ellasar u. Gojim gegen die Völker des Jordanlandes u. der südl. Wüste wurde von jenen auch Loṭ in Sodom gefangen, u. sammt seiner Habe u. anderer aus Sodom u. Gomorrha geraubten Beute fortgeführt. Abram, davon benachrichtigt, setzte mit 318 eigenen Leuten u. denen seiner Verbündeten Mamre Eškol u. ʿAner dem heimkehrenden Heere der Sieger muthvoll nach, schlug sie bei Dan u. jagte ihnen den Loṭ, die übrigen Gefangenen u. die Beute wieder ab. Dem Heimkehrenden kamen der König von Sodom u. Malkiṣedek, König von Šalem, in's Thal Šave entgegen. Von letzterem für seine That feierlich gesegnet gab er ihm den Zehnten der Beute, aber angebotene Belohnung von Seiten des Königs von Sodom lehnte er grossmüthig u. stolz ab. — Abr. erscheint hier von einer neuen Seite, in seinen Beziehungen zu den einheimischen Häuptlingen, ihnen zu Schutz u. Hilfe verbündet, u. mit ihnen mächtig genug, um einmal auch gegen fremde erobernde Kriegsfürsten mit Erfolg zum Besten der Schwächeren zu kämpfen, aber seinem Charakter nach auch in diesen Verhältnissen derselbe hochsinnige Mann, der kühn u. aufopferungsfähig in der Stunde der Noth für seinen Verwandten gegen die Übermacht einzutreten keinen Augenblick zögert, äusseren Vortheil aus seiner edlen That ablehnt, aber in der Hilfe seines Gottes u. in der Hochachtung der Landeskinder einen höheren Lohn davonträgt. So gibt dieses Stück, wie das vorige, einen Beitrag zu dem Gesammtbilde des Mannes u. des göttl. Waltens

Digitized by Google

über ihm. — Im übrigen ist dieser Bericht höchst eigenthümlich. Anders als in allen übrigen Erzählungen ist die That Abram's in den Rahmen der allgemeineren Völkergeschichte eingefügt; fast die ganze erste Hälfte ist ein Stück Kriegsgeschichte mit Angabe der Zeit, der Örter u. der Namen der handelnden Personen; wo die Rede auf Abr. kommt V. 13, wird er als „der Hebräer" eingeführt u. als ein Häuptling geschildert, der mit andern Häuptlingen des Landes in einem Bündniss steht, über eine nicht unbedeutende Mannschaft verfügt u. gelegentlich auch Krieg zu führen im Stande ist. Nimmt man dazu, dass auch Malkiṣedeḳ mit seinem besseren Gottesglauben sehr eigenthümlich erscheint, dass Name u. Beschreibung des Siddimthales (V. 3, 10) ganz einzig dasteht, dass endlich auch sprachl. Wendungen oder Ausdrücke hier gebraucht sind, die (wie קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ 19. 22, בַּעַל בְּרִית 13, חָנִיךְ 14, חֵרֶם mit persönl. Obj. 14) im AT. sonst gar nicht, oder (wie אֵל עֶלְיוֹן 18—20. 22, מְגֵן 20, הֶעֱשִׁיר 22) wenigstens nicht im Pent. vorkommen, so wird man zunächst zu der Vermuthung gedrängt, dass hier eine eigenthümliche u. zwar alte Quelle fliesse, welche aber nicht blos wegen der Nennung Dan's (14), sondern auch wegen der vielen erklärenden Glossen (2. 7f. 14. 17) durch die Hand eines jüngeren Bearbeiters gegangen sein müsste. Auf C als solchen Bearbeiter (*Hupf. Kays. Del.*[5]) führt nichts hin, da יהוה 22 wohl ein Einsatz ist, u. וחוא ישב בחברון 12, sowie באלני ממרא 13 nur beweist, dass der jetzige Text das Cp. 13 voraussetzt, nicht aber dass er aus der gleichen Quelle stammt; vielmehr עמק השדים 3. 8. 10 (nicht מִדְבַּר הַיַּרְדֵּן 13, 10f.), so wie dass in Cp. 18f. auf diese Erzählung keinerlei Rücksicht genommen ist, spricht sogar bestimmt gegen ihn. An A hinwiederum (*Ilg.*) könnte wohl רְכוּשׁ 11f. 16. 21 u. נֶפֶשׁ 21 denken lassen, doch findet sich ersteres auch 15, 14 (bei R), u. נֶפֶשׁ für Personen beiderlei Geschlechts, Freie u. Sklaven, war kaum zu vermeiden; auch יְלִידֵי בֵיתוֹ scheint blos ein erklärender Zusatz zu sein; אֶלֹנֵי מַמְרֵא zeugt gegen ihn (s. 13, 18); so grosse Ausführlichkeit der Darstellung, wo es sich nicht um gesetzl. u. rechtl. Dinge handelt, ist sonst auch nicht die Sache des A, u. stylistisch ist das Stück ihm fremd. Dagegen lässt sich für B (*Ew. Böhm. Schr.*; *Kitt.* G. I. 124) vieles geltend machen. Seine Erzählungen zeichnen sich auch sonst durch eigenthümliche Nachrichten u. Ausdrücke aus; er berichtet Cp. 21 von Bündnissen mit einheimischen Fürsten u. erwähnt 48, 22 eine Kriegsthat Jacobs gegen Šekhem; es ist nicht unmöglich, dass er auch andere derartige Nachrichten hatte, die aber R (als für seine Zwecke nicht tauglich) fortgelassen hat. Speciell für ihn spricht zwar nicht פְּלִישְׁתִּי 13 u. מְרַד (*Kn. Schr.*), wohl aber das seltene בְּלָעֲדֵי 24 vgl. 41, 16, u. חֲאֲמֹרִי 7. 13 (Num. 21, 21. Jos. 24, 8. 12), was B (u. im Anschluss an ihn D) statt sonstigen כנעני schreibt. Auch die Nennung von Adma u. Ṣebojim (während C in Cp. 19 sich auf Sodom u. Gomorrha beschränkt) würde sich bei B (vgl. Hos. 11, 8) am leichtesten erklären (über Gen. 10, 19 s. S. 164). Die Beschreibung der Urvölker V. 5f. erinnert lebhaft an Dt. 2, 10—12. 20, welche Notizen doch vermuthlich auf eine Quellenschrift des D zurückgehen. Dass B den

Digitized by Google

Abr. sonst „als Muslim u. Profeten“ darstellt (*Wl.* XXI. 414), ist kein Grund gegen ihn: hat nicht auch Muhammed gelegentlich Krieg geführt? Aber freilich so wie es vorliegt, kann das Stück auch nicht von B sein, theils wegen der vielen erklärenden Zusätze, theils wegen V. 17—20, was nur ein Judäer geschrieben haben kann; auch erhellt nirgends, dass B den Abr. in Mamre wohnhaft kannte. Es muss von einer jüngeren Hand, sei es R, oder vielleicht R^d zurecht gemacht sein. Aber es für eines der jüngsten Stücke des AT., ein Product junger Midraschbildung zu erklären (*Kuen.* O.[2] I. 314; *Wl.* Comp. 312; *Vatke* ZPTh. XXVIII. 157), hätte man blos dann Veranlassung, wenn die Erzählung durch u. durch erdichtet wäre.

2. Weil in die grössere Völkergeschichte eingereiht, macht die Erzählung auf den Leser den Eindruck, in strengerem Sinn historisch zu sein, als die übrigen Abramerzählungen; es fragt sich, ob u. wie weit dieser Eindruck auch bei genauerer Prüfung sich bewähre. Nicht blos *v. Bohlen*, sondern auch *Hitzig* (Gesch. 44 f. u. 25), bes. *Nöld.* (Unters. 156 ff., u. in ZWTh. 1870 S. 213 ff.), auch *Kuen.* (ThT. V. 262 f.) u. *Wl.* (Comp. 310 ff.) haben diese Frage mit grosser Entschiedenheit verneint u. die Erzählung für eine Erfindung zur Verherrlichung Abraham's erklärt. Um Abr. als gewaltigen Kriegshelden zu schildern, seien Kämpfe mit Landesbewohnern nicht grossartig genug erschienen, es seien darum absichtlich die entlegensten Namen herbeigezogen, auch in allem anderen darauf ausgegangen worden, den Schein der Alterthümlichkeit zu wahren (*Nöld.*). In der That enthält die Erzählung für eine unschuldige Volkssage zu viele bestimmte Namen u. Angaben; sie müsste darum, wenn ihr nicht Thatsächliches zu Grund läge, von einem Dichter, unter Benutzung gelehrter Hilfsmittel, künstlich zurecht gemacht sein (so auch *Stade* in ZATW. VI. 323 u. *EMey.* G. I. § 136, welcher meint, dass der Jude, der das Stück geschrieben, sich in Babylon genauere Kentniss über die älteste Geschichte des Landes verschafft habe). Allein, dass hier wirklich thatsächlich Unmögliches berichtet werde, ist bis jetzt nicht bewiesen. Zunächst die 4 östl Könige, weder einzeln noch in dieser Zusammenstellung irgendwo sonst erwähnt, u. ihr Zug gegen Westen müssen einen geschichtl. Grund haben. Mehrere dieser Königsnamen sind neuerdings durch die Keilschriften in das Licht der Geschichte gerückt. Dass auch Elam einst eine Macht, zum Theil vor Babel, gewesen ist, war schon aus 10, 22 zu vermuthen, wird aber jetzt durch die Denkmäler bestätigt (s. über die elamit. Invasion u. Dynastie in Babylonien *EMey.* § 135 ff.; *Mürdt.-Del.*[2] 82 f.). An der Ausdehnung der elamitisch-babylonischen Machtsphäre nach Syrien bis Äg. hin wird nicht mehr zu zweifeln sein (s. über Kudur Mabug, Beherrscher des Westlandes, bei כדרלעמר V. 1); dringt ja doch schon die Vermuthung, dass auch die Hyksosinvasion in Äg. von dorther ihren Ausgang nahm, durch (*Naville* Bubastis, Lond. 1891 S. 16—29; *EMey.* § 109. 137). Ebenso hat späterhin jede bedeutendere Macht in den EufratTigrisländern sich nach dem Westen hin auszudehnen gesucht. Dass es sich auch hier in Gen. 14 nicht um einen blossen Raubzug, sondern um Behauptung einer schon begründeten Oberherr-

Digitized by Google

schaft über die westl. Länder handelt, ergibt sich aus der Erzählung selbst. Dann wird es nur um so glaublicher, dass sich im Westen auch ein Andenken daran länger erhalten haben kann. Hat es ja doch (nach den Tell Amarna Briefen) noch ums Jahr 1400 in Kenaan Leute gegeben, welche der bab. Schrift u. Sprache kundig waren. Auch Num. 13, 22 hat sich noch eine vereinzelte Nachricht aus der alten politischen Geschichte erhalten (vgl. auch Jud. 3, 8). Dass nicht mehr derartiges erhalten ist, erklärt sich aus der ausschliesslich religiösen Abzweckung der bibl. Bücher. Ist aber demnach der Rahmen der Erzählung nicht ernstlich zu beanstanden, so ist freilich damit diese selbst noch nicht gegen alle Einwürfe geschützt. Während noch *Ew.* darum, weil V. 13 Abr. als הָעִבְרִי eingeführt wird, die ganze Erzählung als aus einer auswärtigen alten Quelle aufgenommen ansah u. darin eine äussere Bestätigung der Gschichtlichkeit der Person Abrams finden zu dürfen glaubte (*Ew.* G.[3] I. 80. 431 f. 440 ff.; ähnl. *Kitt.* G. I. 158 ff.), wollen die Gegner gerade wegen der Erwähnung Abrams u. der Könige der Pentapolis das Ganze für eine Dichtung halten. In Wahrheit wäre ja möglich, dass in der alten Nachricht nur von der erfolgreichen Betheiligung der Hebräer im Land an dem Kampf gegen die östlichen Könige die Rede war, alles übrige aber auf Combination u. freier Ausgestaltung seitens des oder der isr. Erzähler beruht. Beweisen lässt sich hier nichts. Jedoch die Einwendungen, die man gegen die Erzählung erhoben, sind wenig zutreffend. Der Gang des Kriegszuges V. 5—9 ist nicht zweckwidrig oder in sich widersinnig; von einer „Völkerschlacht" im Siddimthale (*Nöld.*) ist keine Rede; dass über die Bekriegung der eigentl. Kenaanäer nichts gemeldet wird, hat nichts auffallendes, da ein Eingehen auf ihr Verhältnis zu den östlichen Königen gar nicht in der Absicht des Vrf. lag. Selbst dass Abr. mit seiner u. seiner Verbündeten Mannschaft dem Nachtrab des heimziehenden siegreichen Heeres einen Theil der Gefangenen u. der Beute wieder abgejagt hat, ist an sich nicht unglaublich; nirgends ist gesagt, dass er das gesammte Heer dieser Könige in offener Feldschlacht besiegt habe, noch weniger läuft die Erzählung darauf hinaus, ihn als gewaltigen Kriegshelden zu verherrlichen; kein Wort des Prunkes mit seiner gelungenen That ist V. 15 f. zu lesen; vielmehr in seiner aufopfernden Freundschaft für Loṭ u. der Zurückbringung der Gefangenen hat die Erzählung ihre Spitze, nicht in eitlem Kriegsruhm. Der ganze Krieg ist nicht um seiner selbst willen erzählt, sondern nur so weit es zum Verständniss der Rettungsthat Abram's gehört, u. wird keine Vollständigkeit beansprucht. Selbst wenn die Namen der Könige der 4 Siddimthalstädte erst von den Späteren von sich aus dazugethan sind, kann die Erinnerung an einen Kampf der östl. Könige gegen die Pentapolis doch einen Grund haben (vorausgesetzt dass man die Existenz dieser Städte nicht ebenfalls für eine Fiction erklärt). Und wenn auch Mamre Eschkol ʿAner urspr. Ortsnamen waren (*Nöld.*), so ist das doch nicht von Gewicht, denn es macht keinen Unterschied, ob Mamre oder der (Herr) von Mamre dem Abr. half. Der Bericht über Malkiṣedeḳ wird wohl erst vom letzten Bearbeiter eingeführt sein; aber

Digitized by Google

jedenfalls wird er auch für diese „Figur" einen Anhalt in der Sage gehabt haben; nichts zwingt anzunehmen, dass er sie frei erfunden habe. — Zu Cap. 14: ***Krahmer*** in Illgen's ZS. f. hist. Theol. VII, 4. S. 87—106; ***Tuch*** in ZDMG. I. 161—194; ***Nöldeke*** a. a. O. (***Grotefend*** in ZDMG. VIII. 800ff.); ***Rösch*** in StKr. 1885 S. 321ff.; ***Halévy*** RB. X. 247—63 (REJ. XV. 161ff.).

V. 1—12. Der Krieg, der Lot's Gefangennahme zur Folge hatte. V. 1f. gehören zusammen, sofern zu der Zeitbestimmung V. 1 die Aussage erst V. 2 folgt; für בִּימֵי ist nicht בִּימֵי אַבְרָם zu emendiren (***Cler.***, ***Ew.*** Comp. der Gen. 220; ***Olsh.***; dagegen ***Hitz.*** Begr. d. Krit. 149), auch sind nicht etwa nur der erste u. zweite Name (LXX, s. dagegen V. 5 u. 9), sondern sämmtliche 4 an den st. c. angeknüpft; Subj. aber zu עָשׂוּ sind eben die genannten 4 Könige, vgl. 9, 6 (***Ew.*** 303b). שִׁנְעָר] s. 10, 10. 11, 2. Zu den Namen des V. 1 ist auch ***Schrader*** in SBAW. 1887 S. 600—605 zu vergleichen, worin KAT.2 135ff. verbessert ist. אַמְרָפֶל] LXX Ἀμαρφάλ, wird jetzt (unter Annahme einer Verderbniss aus urspr. אמרפי) von ***Schr.*** 603ff. (***Hal.*** 254f.) identificirt mit dem grossen bab. König ***Ḫammurabi*** um's J. 2100, mit 55 Jahren Herrschaft, welcher zwar schliesslich dem Übergewicht Elams u. den verschiedenen Fürstenthümern Babyloniens selbst ein Ende machte u. den Gesammtstaat mit der Hauptstadt Babel schuf (***Tiele*** 124ff.; ***Mürdt.-Del.*** 85ff.), aber anfangs mit Eriaku von Larsav u. andern Rivalen sich noch vertragen musste. אַלְסָר] nicht תִּלְשַׁר Jes. 37, 12 (***Trg. jer.***), noch weniger Pontus (***Sym. Vulg.***); auch nicht Artemita, welches nach Isid. Charac. (p. 251 Mill.) auch Χαλάσαρ hiess u. im südl. Assyrien (Ptol. 6, 1, 6; Strab. 16, 1, 17) nördl. von Babyl. lag (***Kn.***), denn dieses wird syr. חולסר geschrieben (***Nöld.*** 160); ebensowenig die alte assyr. Reichshauptstadt Aśur = Ḳal'ah Širgat (***Sayce*** in SBAT. II. 1873 p. 244). Mit mehr Wahrscheinlichkeit wird es jetzt (***HRawl.***, ***Norris***, ***Lenorm.***; ***Schr.*** in Ri. HWB. 1495 u. KAT.2 135f.; ***Del.*** Par. 224) mit der altbabyl., südöstl. von Uruk gelegenen Stadt ***Larsam*** oder ***Larsav***, deren Ruinen im heutigen Senkereh (***Loftus*** 256) zu suchen sind, identificirt. Die Erleichterung der Lautgruppe לרס zu לסר im Munde der Hbr. (***Len.*** lang. prim. 377ff.) ist erklärlich; ***Hal.*** 253 will auch gefunden haben, dass die urspr. Form von ***La-arsa*** vielmehr ***Ella-arsa*** war. אַרְיוֹךְ] als Name aus Dan. 2, 14 bekannt. Man glaubt jetzt den Namen, sogar die Person dieses Ariokh inschriftlich gefunden zu haben (***Lenorm.*** la pr. 377ff.; ***Oppert*** im JA. VII, 5 p. 277f., ***Schr.*** KAT.2 135; ***Del.*** Par. 224) in ***Eri-aku*** oder ***Riv-aku*** (d. h. Diener des Mondgottes) Vasallenkönig von Larsam unter seinem Vater Kudur-Mabug, König von Elam, u. zwar der letzte König von Larsa. Die von ***Tiele*** 124 u. andern gegen die Richtigkeit der Lesung ***Riv-aku*** erhobenen Bedenken sind nach neueren Funden zurückgewiesen von ***Schr.*** 601f. u. ***FdDel.*** in Excurs zu ***Del.***5 Gen. S. 539ff. עילם] 10, 22. כְּדָרְלָעֹמֶר] Χοδολλογομόρ LXX; aus den Keilinschriften kennt man jetzt mehrere uralte Könige Elams, welche mit ***Kudur*** zusammengesetzte Namen führten, ebenso eine elamit. Gottheit ***Lagamar*** (nach ***Jensen*** in WZKM. VI. S. 64 eine Göttin); auch erzählt Asur-

Digitized by Google

banipal in seinen Inschriften, dass er ein, 1635 Jahre vor seiner Zeit von einem elamitischen König Kudur-naḫundi geraubtes Götterbild aus Susa nach Babylonien zurückgebracht habe, u. in Mugheir sind Backsteine von einem König Kudur-Mabug gefunden, welcher sich *adda-martu* d. h. „Beherrscher des Westlandes“ (Kenaans) nennt (*Schr.* in Ri. HWB. 819; KAT.^{2} 136f.). תִּדְעָל] *Θαργάλ* LXX, bis jetzt unbekannt. גּוֹיִם] *ἐθνῶν*, aber als n. app. ohne weiteren Beisatz sinnlos, u. weder mit Galilaea Jos. 12, 23. Matth. 4, 15 (*Cler. Ros.*), noch Pamphylien (*Sym.*), noch אֶרֶץ הַגּוֹיִם Gen. 10, 5 (*Ges. Nöld.*) gleichzusetzen; vielmehr muss es n. pr. (vielleicht verdorbener Lesart) sein. Man (*HRawl.*) hat vermuthet, dass die inschriftlich oft genannten *Guti*, *Kuti* (*Schr.* KGF. 258. 271. 294. 451. 473) darin stecken, ein mächtiger, zwischen Zab u. Dijâla (Gyndes) ansässiger Volksstamm, nördl. Nachbar der Kossäer, vielleicht die קוֹעַ Ez. 23, 23 (*Del.* Par. 223ff.). — Die Ordnung der Aufzählung (V. 9 geändert) ist nicht durchsichtig, (nach *Del.* die alfabetische). Aus dem folgenden ist deutlich, dass Kedorlaomer das Haupt unter den Königen ist. Sonst „vgl. Stellen wie Jos. 10, 3. 5. 23“ (*Kn.*). — V. 2. Sie führten Krieg (Jos. 11, 18) mit den Königen der 5 Städte. Zwar galt nach V. 5ff. die Unternehmung nicht ihnen allein, aber den Zwecken des Vrf. gemäss soll eben dieser Krieg mit ihnen hauptsächlich zur Sprache kommen. „Die 5 Städte (Pentapolis Sap. 10, 6) scheinen einen Bund gebildet zu haben. Die 4 ersten (10, 19) giengen in der Folge unter (Dt. 29, 22 vgl. Hos. 11, 8), nicht so Belaʿ d. i. Ṣoar. Die bedeutendsten waren Sodom u. Gomorrha, welche sonst immer allein genannt werden, auch hier V. 10f. Nach Ṣoar (s. 19, 22) u. Sodom (s. 13, 12) zu schliessen, lagen die Städte da, wo jetzt der südl. Theil des todten Meeres ist; das Weitere zu 19, 28“ (*Kn.*). Übrigens werden die Bewohner nirgends als Kenaaniter bezeichnet, u. ihr Gebiet nach 13, 12 nicht zum Land Kenaan gerechnet. Dass jede dieser Städte ihren eigenen König hat, ist ganz so, wie es in Kenaan noch zu Josua's Zeit sich zeigt. Während *de Saulcy* (Rev. Archéol., nouv. Sér., XXX. 295ff.) noch Trümmer dieser Städte am todten Meer gefunden zu haben wähnte, wollten andere in den Namen סדם u. עמרה (*Ges.* th.; *Hitz.* Gesch. 25 in allen 4 Namen: Versunkene, Überfluthete, Zerstörte, von der Erde Verschlungene, angebl. nach dem Arab.) Bezeichnungen ihres Schicksals erkennen, also die Namen als erdichtete erweisen. In den 2 ersten Königsnamen hat jüd. Witz (*Trg. jer.*, *Bereš.* R.) רַע u. יֶשַׁע herausgehört, u. weil בְּ sonst keine Personennamen bildet, hat *Tuch* Abkürzung aus בֶּן־רַע, בֶּן־יֶשַׁע (*Hal.* in REJ. X. 1885 S. 3 אֲבִי רַע, אֲבִי יֶשַׁע) vermuthet; *Hitz.* kam zu Hülfe, indem er in den beiden andern „Schlangenzahn“ u. „Skorpiongift“ entdeckte. Aber LXX geben *Βαλλα* (*Βαλακ*) für ברע, *Σεννααρ* (*Sam.* שנאר) für שנאב, u. sprechen שמאבר *Συμοβορ* (*Peš.* ܫܡܐܒܪ). Bei solcher Unsicherheit der Überlieferung ist eine Deutung der Namen nach dem Hebr. zum mindesten bedenklich. Und umgekehrt dass sich die Deutungssucht frühe an ihnen versuchte, zeigt *Sam.* שמאבר für שמאבר. (Sonst s. über die 2 ersten zB. *Ges.* th.). — בָּלַע] nur hier; der Name ihres Königs fehlt ganz, schwerlich blos ausgefallen. — V. 3. *Alle diese*

Digitized by Google

viere verbündeten sich d. i. *zogen verbündet gegen* (*Ew.* 282c) *das Siddimthal* d. i. Thal der ebenen Felder (*Aq. Onk. Sam. Saad.*; aber LXX τὴν φάραγγα τὴν ἁλυκήν, u. *Hitz.* stellt שִׂדִּים zu arab. *šadhâm* Salz!), *das ist das Salzmeer*, also die Gegend, wo die Städte lagen, u. wo in der Folge das todte Meer (sein südl. Theil) entstanden sein soll (s. zu 19, 28). Im allgemeinen soll Siddimthal hier dieselbe Gegend bezeichnen, die in Cp. 13 עֶמֶק or עֶמֶק הַיַּרְדֵּן genannt war. — V. 4. „Die Ursache der Befeindung war, dass die Könige von Siddim den Tribut, den sie 12 Jahre lang entrichtet hatten, das 13. Jahr verweigerten. Davon näml. sind die Ausdrücke zu verstehen, wie 2 R. 18, 7. 24, 1. 20 u. a. מָרַד] im Hexat. nur noch Num. 14, 9. Jos. 22, 16. 18f. 29" (*Kn.*). וַיְשַׁלֹּשׁ וג'] s. 15, 16; *Ew.* 287k. 300a; *Sam.* hat richtiger (*Olsh. Nöld.*) ובשלש. — V. 5 ff. Sogleich im nächsten Jahr erschien Kedorl. mit den andern Königen u. unterwarf der Reihe nach die Völker des Ostjordanlandes, Se'ir's u. der Wüste, woraus eben hervorgeht, dass der Zug nicht der Pentapolis allein galt. „Sie kamen ohne Zweifel den gewöhnl. Weg durch die Eufratgegenden (Strab. 16, 1, 27) herauf nach Syrien; von hier griffen sie, wie sie später hieher auch ihren Rückzug richteten (14f.), südwärts vorrückend die Abtrünnigen an, zuerst die *Refaim* in Bašan d. i. im nördl. Ostjordanland, dann die weiter südl. wohnenden *Susim* u. *Emim*" (*Kn.*). Alle 3 gehören zu den Urbewohnern des Landes. *Refaim* oder Rafa-Söhne d. h. Riesen, Recken, war theils allgemeiner Name der riesenhaften Urbevölkerung, die im West- (Jos. 17, 15. 2 S. 21, 16. Gen. 15, 20. Jes. 17, 5) u. Ost-Jordanland (Dt. 2, 11. 20) sass, theils specieller Name der Riesen in Bašan (Dt. 3, 11. 13. Jos. 13, 12). *ʿAšteroth Ḳarnaim*] nur hier; aber LXX Vat. Ἀσταρὼθ καὶ Καρναΐν, was vielleicht ursprünglicher ist (*Kuen.*; *Buhl* in ZDPV. XIII. 42f. u. *Kasteren* ibid. 213). Nämlich Aštaroth war eine Hauptstadt von Bašan, Residenz des Königs ʿOg (Dt. 1, 4. Jos. 9, 10. 12, 4. 13, 12. 31), von Edreʿi (s. zu Num. 21, 33) nur 6 Mill., über 2 Stunden entfernt (Onom.); der Ort ist im Tell ʿAštere, 2½ Stunden von Nawâ, etwa zwischen Nawâ u. M'zârîb, wieder aufgefunden; er liegt auf einem Hügel in waidenreicher Ebene, ist reich an Wasser u. hat weitläufige Ruinen, *Ritter* EK. XV. 819ff. (*Kn.*). Gegenüber von dieser gewöhnl. Annahme (*Bädeker* Pal.2 303) suchte es *Wetzstein* (Ḥaurân 108ff.) in Boṣra, der Hauptstadt Ḥauran's, (ebenso *Arnold* in RE.1 XIV. 728f. u. *Mühlau* bei *Ri.* HWB. 115), was schon *Nöld.* in ZDMG. XXIX 431 zurückgewiesen hat. Vollends an Rabbath Ammon (BL. I. 279) ist nicht zu denken. *Karnaim* für sich kommt im AT. nicht vor, wohl aber 1 Macc. 5, 43f. (vgl. Carnaea in *Lag.* Onom.1 108, 18, u. Carneas in Silviae peregr. bei *Gamurrini* p. 57). Es wird in der Nähe von ʿAšteroth gelegen haben, so dass ʿAsteroth Ḳarnaim entweder als Doppelstadt oder als ʿAšt. bei Ḳarnaim aufzufassen wäre. זוּזִים] vermuthlich dieselben mit den (Dt. 2, 20) von den Ammonitern זַמְזֻמִּים genannten Riesen im spätern Ammonland. „An den Namen erinnert *Ziζα* (Ptol. 5, 17, 6), ein Ort römischer Besatzung (Notit. dign. I. 81f.), im Mittelalter *Zizâ* zwischen Boṣra u. Leǵûn (Ibn Batût.

Digitized by Google

I. 255; Marâṣ. I. 526), eine Station von ʿAmmân entfernt (Abulf. tab. Syr. ed. Köhl. p. 91); noch jetzt (*Robins.* Pal. III. 923) vorhanden" (*Kn.*). בְּהֵם] in den Verss. meist בָּהֶם „*unter* oder *mit ihnen*" vokalisirt, vielmehr *in Ham*, einem sonst nicht bekannten Ort; Ham war vielleicht der alte Name der ammonit. Hauptstadt Rabbath Ammon (*Tuch.*). Weiter südl. die אֵימִים] eig. die Schrecklichen (bei den LXX freilich, hier u. im Dt., Ὀμμαῖοι, Ὀμμίν), Name der Urbewohner des Moablandes Dt. 2, 10f., das vor Mose sich auch nördl. vom Arnon erstreckte (Num. 21, 26). Denn hier ist *die Ebene* (nicht: Pyramide, *Hitz.* 36; שָׁוֵה nur noch V. 17) *Kirjathaim* zu suchen. Die Stadt (rubenitisch Num. 32, 37. Jos. 13, 19, moabitisch Jer. 48, 23. Ez. 25, 9) lag nach den Onomast. (Καριαθαείμ, Καριάθα) 10 Mill. (süd) westwärts von Mêdaba. Der Ruinenhaufen heisst heute (*Seetz. Burckh. Bäd.*) Ḳarêyât, etwas südwestl. von Makaur (Machaerus) u. südl. vom Dj. ʿAttârûs. (Gegen *Knobel's* Identification der Stadt mit et-Teim oder et-Tuaime, ½ Stunde westl. von Mêdaba, s. *Dietrich* in *Merx* Archiv I. 337 ff.). — V. 6. Weiter durch das Land südl. vom Arnon vorrückend trafen sie auf die *Ḥorim*, die Ureinwohner von Edomitis (36, 20 ff. Dt. 2, 12. 22), des Gebirgslandes zwischen dem todten Meer u. ālanit. Meerbusen, u. schlugen sie auf diesem *ihrem Gebirge* (*Ew.* 255b; aber *Sam.* LXX בהרריו) Seʿir *bis El-Paran, welches an* (dem Eingang) *der Wüste*, d. h. bis Elath oder Aila an der Ostseite der Wüste Paran (s. Num. 10, 12), wo man von Osten kommend in diese Wüste gelangte. אֵיל] nicht: Ebene (*Trgg.*, *Hier.*, *Sam.*, *Luth.*, wie 12, 6), sondern (wie אֵלָה) grosser Baum oder gr. Bäume (Palmen? s. 12, 6). Das Wort wurde Name des bekannten, am ālanit. Meerbusen liegenden Hafenorts, welcher im AT. אֵלָת 36, 41, אֵילַת Dt. 2, 8. 2 R. 14, 22. 16, 6 u. אֱילוֹת 1 R. 9, 26. 2 R. 16, 6 heisst, bei den LXX zu Dt. auch *Αἰλών* nach אֵילוֹן u. bei den Classikern *Αἴλανα*, *Ἔλανα*, *Aelana* (nach aram. אֵילָנָא, *Baum*). Diese abgekürzten Benennungen sind wohl die jüngeren für das vollständigere El-Paran. Palmen erwähnt Iṣṭachri v. Mordtm. S. 19 bei Aila, u. das heutige ʿAqaba ist mit grossen Wäldern von Dattelpalmen umgeben (*Burckh.* Syr. 828; *Rüppell* Nub. 248; *Rob.* Pal. I. 268f.). Der Ort galt zu allen Zeiten für sehr wichtig u. wurde von jeher viel um ihn gekämpft (*Tuch Kn.*). — V. 7. Hier kehrten sie um von ihrem Zug nach Süden, wandten sich west- u. dann nordwärts, u. kamen nach *ʿAen Mischpâṭ* oder *Qadêš*. Dieses auch 16, 14 u. 20, 1 erwähnte, in der Mosegeschichte vielgenannte Qadeš, auch Qadeš Barneʿa, führt hier den Namen *Quelle der Entscheidung*, ein Quellenort, wo Entscheidungen den Suchenden oder Streitenden gegeben wurden, gewiss eine alte Orakelstätte oder Sitz eines Heiligthums, wofür auch der Name Qadeš spricht, zugleich ein Knotenpunkt wichtiger Handelsstrassen. Seine Lage war lange unermittelt. *Robinson's* Meinung, dass es in ʿAin el Weibeh nahe bei der ʿAraba, etwa 30° 42′ n. Br. zu suchen sei, kann als beseitigt gelten. Auch Qâdûs, etwa 11 KM. nördl. vom Berg Mâdara in der Nähe des W. el-Jemen, eine Tagereise von Ḥebron (*Wetzst.* bei *Del.* Gen.4 574ff. nach el-Muqaddasi ed. Goeje p. 192; *Ke.*) ist zu weit

Digitized by Google

nördlich, u. passt weder zu Gen. 16, 14, noch zur Mosegeschichte. Am richtigsten sucht man (*Rawl.*; *EHPalmer* Wüstenwanderung 269; Palestine Expl. Fund 1871 Jan. p. 20ff.; auch schon *Kn.* zu Jos. 15, 3) es am Westabhang des ʿAzâzimeh-(Machra)-Plateau's, in dem heutigen ʿAin Qudês (von dem der nach 4stündigem Lauf in dem W. eš-Šerâif mündende W. Qudês seinen Anfang nimmt), von welchem *Trumbull* (Kadesh-Barnea, NewYork 1884) nach Autopsie eine eingehende Beschreibung gegeben hat (s. ZDPV. VIII. 184ff. 210f. 326). Über רֶקֶם, was die *Trgg.* dafür geben, s. *Tuch* in ZDMG. I. 179 u. zu Num. 34, 4. *das ganze Gefilde des Amaleqiters*] d. h. nicht: das später so genannte Gefilde ʿAm. (*Hngst.* Beitr. II. 305; *Ke.*), als wären die ʿAmaleq, dieses Urvolk, damals noch nicht vorhanden gewesen (s. Gen. 36, 12), sondern die ʿAmal. in der ganzen Ausdehnung der damals von ihnen inne gehabten Wohnsitze, im Negeb Num. 13, 29. 14, 43. 45 bis nach Äg. hin 1 S. 27, 8 (vgl. Ex. 17, 8ff. Dt. 25, 17ff.). *Ḥaṣaṣon-Tamar*] nach 2 Chr. 20, 2 ʿAengedi an der Westseite des todten Meeres, reich an Palmen (Plin. 5 § 73). Dagegen will *Kn.*, weil ʿAengedi zu weit nördl. liege, die עִיר הַתְּמָרִים (Jud. 1, 16) oder תָּמָר an der Südostgrenze des hl. Landes (Ez. 47, 19. 48, 29), *Θαμαρώ* eine Strecke südwestl. vom todten Meer (Ptol. 5, 16, 8; Tab. Peut. IX, e), an der Strasse von Ḥebron nach Aila, in der röm. Zeit mit Kriegern besetzt (Onom. u. *Ἀσασάν Θαμάρ*), das heutige Kurnub (*Rob.* Pal. III. 186f.; s. auch *Wetzst.* bei *Del.* Gen.[4] 581f.) verstehen, da allerdings Amoriter so weit südlich (Dt. 1, 44. Jud. 1, 36) vorkommen. — V. 8f. Nun rückten die Könige der Pentapolis dem Feind zum Kampfe entgegen. 4 *Könige mit den fünfen*] ein unvollständiger Satz, mit Änderung des Subj.; er will andeuten, dass hier den Eroberern doch eine hinlängliche Macht entgegentrat. Doch könnte es urspr. blosse Randbemerkung gewesen sein. — V. 10. Das Siddimthal aber, wo gekämpft wurde, war *Brunnen Brunnen Asfalts* (11, 3) d. h. voll von solchen; über den zur Distribution wiederholten st. c. vgl. *Ew.* 313[a]. 289[c]; *Ges.* 130, 5. Sie wurden den Fliehenden verderblich, indem sie in dieselben fielen. Das Erdpech wäre also damals noch an vielen Stellen des Thales aus dem Boden hervorgequollen, u. zwar aus grösseren Vertiefungen. „Die Nachricht wird durch die Menge des Asfalts im todten Meer bestätigt. Nach den Angaben der Araber kommt er bes. aus einer steilen Felswand auf der Ostseite etwa gegenüber von Aengedi, verhärtet fällt er in den See, welcher ihn an das Westufer spült (*Burckh.* Syr. 664; *Seetz.* II. 218. 227; *Rob.* Pal. II. 463f.; *Russeger* R. III. 253). Aber auch auf dem Meeresgrund muss es bedeutende Ablagerungen geben, die sich bei Erderschütterungen ablösen (*Rob.* III. 168; *Russ.* 254) u. dann schollenweise auf der Wasserfläche schwimmen (Jos. b. j. 4, 8, 4). Schon die Alten berichten, der See werfe eine Menge Asfalt aus (Strab. 16, 2, 42; Diod. Sic. 2, 48. 19, 98; Plin. 7, § 65). Man findet denselben an verschiedenen Stellen auf den Ufern, bes. auf dem südlichen (*Seetz.* I. 417; *Lynch* Bericht 183. 187. 191. 201). Grössere Massen trifft man nur nach heftigen Erdbeben, u. zwar blos im südl. Theil des Sees (*Rob.* II. 464f. III. 164),

Digitized by Google

also da wo das Thal Siddim gelegen hat. Erinnert sei auch an die schwarze Schlammfläche oder den Salzmorast am südl. Ende des Sees, worin man tief einsinkt (*Rob.* III. 30; *Lynch* 191), u. bisweilen viel Lastthiere u. Vieh untergehen (*Roth* in Peterm. geo. Mitth. 1858 S. 268). Mehr zu 19, 28" (*Kn.*). — Die beiden bedeutendsten Könige ergriffen die Flucht, müssen aber, wenigstens der von Sodom nach V. 17, sich durch die Flucht gerettet haben; folglich sind als Subj. zu וַיִּפְּלוּ שָׁמָּה mehr ihre Leute, als sie selbst, zu verstehen. וּעמרה] mit LXX *Sam.* zu lesen וּמלך עמרה. הֵרָה] *nach dem Gebirg* (*Ew.* 216c), wohl dem moabitischen (19, 30), da die Feinde von Westen her einfielen. — V. 11 f. „Die Feinde plünderten die besiegten Städte u. nahmen deren Habe u. Mundvorräthe mit sich, machten, nach V. 16. 21 auch Gefangene, unter ihnen Loṭ in Sodom (12, 13. 19, 1)" *Kn.* אָבְלָם] *Hal.* 248 will שִׁבְיָם corrigiren. Allerdings erwartet man nach V. 16. 21 auch die Gefangenen hier erwähnt, aber die Darstellung ist auch V. 10. 12 u. 14 (vgl. 24) nicht sehr correct. בֶּן־אָחִי אַבְרָם] erwartet man eher hinter לוֹט (LXX); aber nach V. 13 ist es blosse Glosse (*Olsh.*). וַיהוּא וגו'] kommt ebenfalls ungeschickt nachgehinkt. — V. 13—24. Abrams Rettungsthat u. die Anerkennung, die er dafür fand. V. 13. Abr. im Mamrehain (13, 18) erhielt Kunde von dem Unheil. *der Entronnene*] der in solchen Fällen zu kommen pflegt (2 S. 15. 13; Ez. 24, 26 f.) *Ew.* 277b; *Ges.* 126, 4 (פָּלִיט auch Jos. 8, 22. Num. 21, 29). הָעִבְרִי] als Epitheton Abram's, der hier (s. V. 12) zum erstenmal in diesem Cap. genannt wird. Sonst werden die Israel. nur von oder gegenüber von Fremden Hebräer genannt (zB. 1 S. 13, 3. 7. 14, 21). Über den muthmasslichen Grund hier s. S. 235. Sonst s. zu 11, 16. מַמְרֵא] bei A der alte Name Ḥebron's oder eines Theils von Ḥebron (s. 23, 2), erscheint hier als Herr oder Fürst; auch אֶשְׁכֹּל kommt in נַחַל אֶשְׁכֹּל *Traubenbach* (Num. 13, 23) bei Ḥebron als Ortsname vor; sonst s. 23, 20. „Die Ämoriter (V. 7) dieser Gegend waren *Besitzer* (37, 19. 49, 23) *des Bundes Abram's* d. h. mit ihm verbündet, also verpflichtet, im Nothfall ihm beizustehen, wie sie auch thaten V. 24. Ähnliche Verträge hatten die Erzväter mit anderen 21, 22 ff. 26, 28 ff. 38, 12" (*Kn.*). עָנֵר] LXX *Αὐναν*, *Sam.* ענרם; ebenso V. 24. Über eine Bergkuppe Ne'îr bei Ḥebron s. *Rosen* in ZDMG XII. 479. — V. 14. Abr. mischte sich in die Sache um seines *Bruders* d. i. Verwandten, Vetters (16; s. 13, 8) willen, *u. er entleerte* (wie Pfeile aus dem Köcher oder Schwert aus der Scheide Ex. 15, 9. Lev. 26, 33. Ps. 35, 3) d. h. liess in Eile u. in Masse ausrücken (aber *Sam.* וַיִּדֹּק, LXX ἠριθμησε musterte, s. *Ges.* th. 330) seine *Erprobten* oder Bewährten (vgl. arb. *ḥanîk*; andere minder gut: seine Kriegsgeübten); es wird erklärt durch *seine Hausgebornen* (17, 12 f. 23. 27. Lev. 22, 11 bei A) d. h. die bei ihm gebornen u. aufgewachsenen Sklaven (im Gegensatz zu den gekauften), die daher für bes. anhänglich u. zuverlässig galten. Wenn er sofort 318 Kämpfer zur Verfügung hat, so beweist das, dass er ein bedeutender Häuptling war; dass aber auch seine Verbündeten geholfen haben, zeigt V. 24. Über Waffenthaten der Väter s. auch 34, 25. 49, 5 f. 48, 22. *bis Dan*] „bis Laiš an der nordöstl. Grenze Kenaan's,

Digitized by Google

das in der Richterzeit den Namen Dan erhielt (Jos. 19, 47. Jud. 18, 29), u. hier per prolepsin so genannt wird" (*Kn.*) — V. 15 f. „*Abr. theilte sich über sie die Nacht* d. h. theilte seine Leute in Haufen, welche des Nachts von verschiedenen Seiten über die Feinde herfielen. Dasselbe Manöver Ij. 1, 17. 1 S. 11, 11. חוֹבָה] *links* d. h. nördl. von Damask. Ein Ḥoba erwähnen Eus. u. Hier. im Onom. als Platz, wo zu ihrer Zeit Ebioniten wohnten, u. *Troilo* Reise S. 584 nennt ein Dorf Hoba, ¼ Meile nördl. von Damask" (*Kn.*). Aber dieses, weil zu nahe bei Dam., passt nicht, u. *Wetzstein* (bei *Del.* Gen.[4] 561 ff.) weist vielmehr ein Ḥoba 20 Stunden nördl. von Dam., westlich von Ḳarjetên (s. über dieses *Sachau* R. 28 ff.) nach. Den Raub an Menschen u. Gütern nahm er den Feinden ab, u. brachte ihn zurück. — V. 17. „Dem aus dem Treffen Zurückkehrenden zog der König von Sodom, um ihn zu beglückwünschen u. die befreiten Gefangenen wieder zu erhalten, entgegen in *das Thal Šave* oder *Königsthal.* Dieses Königsthal wird noch 2 S. 18, 18 erwähnt als der Ort, wo sich der kinderlose Abšalom ein Denkmal errichtete" (*Kn.*). Dass עֵמֶק שָׁוֵה nicht mit שְׁוֵה קִרְיָתָיִם (V. 5) identisch ist (*Röd.* in Ges. th., *Hitz.*), folgt theils aus der beigegebenen Erklärung, wornach es nicht schon aus dem Vorhergehenden bekannt ist, theils aus V. 18, wornach Šalem in seiner Nähe gelegen haben muss. Der *Königsgrund* (עֵמֶק) sodann, sonst nirgends genannt, wird nach der Angabe des Joseph. (ant. 7, 10, 3), dass das Abšalomdenkmal 2 Stadien von Jerusalem gestanden habe, gewöhnlich in die Nähe Jerusalems gesetzt; nur gerade im Ḳidronthal (*Kn. Then.* zu 2 Sam. 18; *Del. Ri.* HWB. 844), welches ein נַחַל war, wird man ihn nicht suchen dürfen; auffallend bleibt immer, dass er, wenn so nahe bei Jerus., sonst nirgends zur Erwähnung kommt, u. auf was Grund Joseph. seine Angabe machte, weiss man nicht. Aber auch, dass er, weil Abšal. seine Privatgüter in Baʿal Ḥaṣor (2 S. 13, 23) hatte, ebenda, auf Abšalom's eigenen Besitz zu suchen sei (*Tuch, Win. Ew.*), hat wenig Wahrscheinlichkeit. — V. 18. Dorthin brachte Malkiṣedeḳ, König von Šalem u. zugleich Priester des höchsten Gottes, Lebensmittel für Abr. u. dessen Leute heraus. Unter Šalem verstehen die meisten alten u. neuen Erkl. (auch *Kn. Del. Ke.*) seit Jos. ant. 1, 10, 2, den *Trgg.* (*Hier.* quae.), *IE. Qi.* u. a. Jerusalem, „andere dagegen den Ort *Σαλείμ*, in dessen Nähe nach Joh. 3, 23 Johannes taufte" (s. aber *Ri.* HWB. 32 f.), „u. welcher nach Eus. u. Hier. im Onom. unter *Αἰνών* 8 Mill. südl. von Skythopolis lag (*Hieron.* ep. 73, 7 ad Evang. presb., *Reland, Robins., Bleek, Tuch, Ew.* G.[3] I. 441. 470)" *Kn.*; s. jetzt auch die Pilgerreise der Silvia bei *Gamurrini*[1] S. 58 ff. Aus dem selbst unbekannten עֵמֶק שָׁוֵה kann eine Entscheidung nicht genommen werden, ebensowenig aus אַחֲרֵי שׁוּבוֹ, was nur *nachdem er umgekehrt*, nicht *nachd. er* (nach Mamre) *zurückgekehrt war* bedeuten kann, weil sonst von (אֶל־עֵמֶק שׁ׳) לִקְרָאתוֹ צֵאת nicht mehr die Rede sein könnte. Das Šalem, von dem Hieron. a. a. O. sagt: Salem non, ut Josephus et nostri omnes arbitrantur, est Jerusalem, sed oppidum juxta Scythopolim, quae usque hodie appellatur Salem et ostenditur ibi palatium Melchizedech, u. zu dessen Lage der *αὐλὼν Σαλήμ*

Digitized by Google

Judith 4, 4 wohl stimmen würde, wäre auch nicht zu weit nördlich, da vor dem mit der Beute nur langsam sich rückwärts bewegenden Abr. der Kŏnig von Sodom allerdings einen so grossen Vorsprung gewinnen konnte; es läge nicht ausser Wegs, da man bei Beth Šeân doch die ʿAraba zu passiren hatte. Umgekehrt ist für Jerusalem es keine besondere Empfehlung, dass als Name desselben שָׁלֵם nur in einem (späten) Gedicht Ps. 76, 3 vorkommt, sonst aber im AT. immer, zumal in Prosa, *Jebûsi* (*Jebûs*) als die ältere Benennung Jerusalems erscheint, während freilich durch die Tell-Amarnabriefe der Name *Urusalim* schon ums J. 1400 bezeugt ist (ZDPV. XIII. 138f.). Aber dagegen stehen andere Erwägungen. In Jos. 10, 1 führt ein König von Jerusalem den mit מלכי־צדק ähnlich gebildeten Namen אֲדֹנִי־צֶדֶק; doch soll darauf kein besonderes Gewicht gelegt werden, da jetzt behauptet wird, dieses אדני־צדק sei erst spät aus אֲדֹנִי בֶזֶק LXX vgl. Jud. 1, 5 geändert (*Wl.*, *Budde* BB. Richt. u. Sam. 1890 S. 63 ff.; dagegen *Kitt.* G. I. 277 f.). Aber die Vergleichung Davids mit Malkiṣedeḳ in Ps. 110, 4 erscheint treffender, wenn dieser in derselben Stadt König war. Und V. 18—20 sollen doch offenbar ihre Spitze darin haben, Jerusalem als einen Ursitz höherer Religion u. als einen Ort, wohin schon Abr. zehntete (wie Jacob nach Bethel 28, 22. 35, 1), darzuthun. Deshalb wird man sich doch für Jerusalem entscheiden müssen, dabei aber anzunehmen haben, dass zum Zweck einer verdeckten Andeutung der seltene Name שָׁלֵם hier ebenso absichtlich gewählt sei, wie 22, 2 Moria. — מלכי־צדק] vielleicht „mein König ist Ṣidiq" (ein Gottesname), s. *Baud.* Stud. I. 15. Er wird bezeichnet als Priester des *El ʿEljon*, den nach V. 22 Abr. im allgemeinen als seinen Gott anerkennen konnte. Religionsgeschichtlich betrachtet stimmt das sehr wohl. El, Il ist als ältester appell. Gottesname bei Babyloniern, Assyrern, Phöniken, Sabäern hinlänglich bezeugt; da er aber bei den Völkern frühe durch jüngere Gestalten, die nur einzelne Seiten desselben vertraten, verdrängt wurde, so war es nöthig, durch beschreibende Näherbestimmungen den Begriff, den man mit El verband, genauer auszudrücken. Wie die Patriarchen ihren אֵל שַׁדַּי (17, 1), אֵל עוֹלָם (21, 33), אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (33, 20), אֵל בֵּיתֵאֵל (35, 7), so hat hier der Kenaanäer seinen El ʿEljon (vgl. den phönik. Eliun bei Eus. pr. ev. 1, 10, 11 ff.), dem immerhin schon die (entweder örtlich oder dem Range nach) niedrigeren Götter gegenüberstehen mochten, den aber M., in seinem Dienste, noch als den alten Hauptgott, den Allherrn V. 19, festhielt. Übrigens ist עֶלְיוֹן, nach ältester Art, ohne Artikel, wie es auch im AT. als Epitheton Jahve's noch immer so gebraucht wurde (zB. Ps. 7, 18. 57, 3). — V. 19f. Dieser Malk. wünscht dem Abr. für seine That Heil u. Segen von Gott an, u. preist Gott für das Gelingen seiner That. Üblicher Maassen ist es die höhere, rhythmische Rede, in welcher der Segensspruch ertheilt wird. לְאֵל] Deo = a Deo, vgl. 25, 21. 31, 15. Ex. 12, 16 (*Ges.* 121, 3). קֹנֵה] s. 4, 1; sowohl Schöpfer (LXX, *Vulg.*) als Besitzer, Herr (*Trg.*). מִגֵּן] nur noch Hos. 11, 8. Prov. 4, 9. Indem Abr. sowohl die Gabe als den Segen annahm, erkannte er ihn als Priester Gottes an, u. *gab* nun seinerseits wieder dem Priester u. in ihm Gott

Digitized by Google

zum Danke *den Zehnten von allem*, näml. nicht was er hatte (*Wl.* Comp. 311), sondern was er bei dieser Begegnung mit sich führte d. h. der Beute (Hbr. 7, 4). Er wurde so, wie im Segensempfang vom Priester, so in der Zehntabgabe an den Priester (wie Jacob 28, 22), ein Muster für die Isr. (vgl. Lev. 27, 30 ff. Num. 31, 31 ff. 2 S. 8, 11 f. 1 Chr. 26, 27; Num. 6, 23 ff. Lev. 9, 22 ff.). Dass übrigens diese Verzehntung der Beute keinen unlöslichen Widerspruch (*Böhm.*) gegen V. 23 f. enthält, ist leicht deutlich. — Über die durch Ps. 110 vermittelte Auffassung des M. als Typus auf Christus im Brief an die Hbr. vgl. die Comm. zu diesem; über die sonderbaren Vorstellungen der späteren Juden u. Christen von seiner Person s. *Winer* u. die andern RWB. — V. 21. „Der König von Sodom, durch Abram's Freigebigkeit ermuthigt, schlägt diesem vor, ihm die *Seelen* d. h. Personen (12, 5), näml. die befreiten Gefangenen zu geben, die übrigen geretteten Güter aber zu behalten. — V. 22 f. Abr. aber erhebt die Hand zu Gott (Dt. 32, 40. Dan. 12, 7", auch Ex. 17, 16) „u. schwört so, dass er nichts vom Eigenthum, des Königs behalten werde, obwohl er keine Verbindlichkeiten gegen die Sodomiten hatte, u. die im Kampf gemachte Beute hätte behalten dürfen. אִם] verneinende Schwurpartikel wie 21, 23. 26, 29. 42, 15 (*Ges.* 149). *von einem Faden bis zu einem Schuhriemen*] d. i. nichts von den werthlosesten Dingen (*Ges.* th. 452) deines Eigenthums, geschweige etwas Bedeutendes. וְעַד] mit vorhergehendem מִן vom ganzen Umfang des Gleichartigen vgl. Dt. 29, 10. Jud. 15, 5. Jes. 22, 24. Der Sodomkönig soll auch nicht sagen können, er habe Abr. reich gemacht. Abr. ist empfindlich darüber, dass man ihm nicht die freiwillige Zurückgabe des fremden Guts zugetraut hat" (*Kn.*). — Abr. schwört bei demselben Gott, den Malk. verehrt; dadurch ist V. 21 ff. mit 18 ff. verknüpft. יהוה] fehlt in LXX Al. u. Luc., u. in *Peš.*, u. der *Sam.* hat dafür האלהים. Demnach scheint es ein jüngerer Einsatz zu sein (*Ilg.*). Jedenfalls soll es, ob ursprünglich (*Del. Hal.*) oder Einsatz, andeuten, dass der Gott Abr.'s mit dem Gott des Malk. doch nicht ganz zusammenfalle. — V. 24. Abr. verlangt nur für die Kampfgenossen etwas. בִּלְעָדַי] *nicht bis zu mir!* d. h. das sei ferne von mir! oder: nichts für mich! vgl. 41, 16. „Das Folgende sind cas. abs., u. die letzten Worte Nachsatz dazu. *sie mögen nehmen ihren Theil*] d. h. meine Knechte mögen das von den wiedererbeuteten Lebensmitteln (V. 11. 16) Verzehrte haben u. meine Bundesgenossen den gebräuchlichen Beuteantheil (Num. 31, 26 ff. 1 S. 30, 26) erhalten" (*Kn.*). Dass die Bundesgenossen mitgezogen sind, war V. 14 zu erwähnen versäumt; vgl. eine ähnliche stylistische Unbeholfenheit Cp. 20, 17 mit V. 3.

b) Die Glaubensprüfungen, der Bund und die Bewährung, Cap. 15—22, 19.

Bisher hat sich Abram als einen durch Gottesfurcht u. mancherlei Tugenden hervorragenden Mann erwiesen, u. hat von Gott so viele

Digitized by Google

Auszeichnung in Lebensführungen, Verheissungen u. Segnungen erfahren, dass alles vorbereitet erscheint auf den Augenblick, wo er feierlich zum Haupt eines neuen Bundes Gottes eingesetzt u. der verheissene Same zur ersten Gründung des Bundesgeschlechts ihm gegeben werden könnte. Allein gerade hier, vor Erreichung dieser Höhe, stellen sich Verzögerungen, Hindernisse, Enttäuschungen ein, in deren Überwindung sowohl der Glaube des Mannes sich kräftig erweisen, als auch das Walten der göttl. Gnade augenscheinlich hervortreten sollte, u. selbst nach ihrer Erreichung muss er in neuen Gefahren sich noch höher bewähren, bis zuletzt der vollendete Gottesmann u. Glaubensheld hervorgebildet ist, welcher für alle folgenden Geschlechter als Muster dastehen soll. In diesem Sinn stellen die einzelnen, unter sich sehr ungleichartigen Erzählungen dieses Abschnittes eine fortschreitende Entwicklung des Mannes dar. Der äussere Gegenstand aber, um den sich die meisten dieser Prüfungen u. Bewährungen drehen, ist die Erlangung u. der Besitz des leiblichen Sohnes als Anfängers des Bundesgeschlechts. Gleich das erste Stück leitet dazu hin.

1. Die Verheissung eines Leibeserben und ihre Bestätigung durch einen feierlichen Bundesschluss Cap. 15, von R nach BC.

Düstere Stimmung bemächtigt sich Ahram's darob, dass er selbst kinderlos alle die göttl. Segnungen an Fremde werde vererben müssen. Da wird ihm in einer Schauung von Gott die Verheissung eines Leibessohns u. grosser Mehrung dieses seines Samens gegeben (V. 1—5), u. sodann, da er diese gläubig annimmt (6), vermittelst feierl. Bundesschliessung ihm die künftige Besitznahme des Landes durch seine Nachkommen gewährleistet (7—21), zugleich ihm ein Blick in die Schicksale, welche seine Nachkommen bis dahin treffen werden, eröffnet (12—16). Dadurch ist dem Helden Gang u. vorläufiges Ziel der ganzen Entwicklung im Umrisse gezeigt, damit er im Glauben daran festhaltend die folgenden Prüfungen siegreich bestehe. — Das Stück, von *Ilg. Böhm.* zumeist dem B, gewöhnlich (zB. *Hupf. Kay. Schr.*) dem C zugeschrieben (Gottesname יהוה), ist kein einheitlicher Text. Während V. 5 Abr. die Sterne anzusehen geheissen wird, ist V. 12 die Sonne am Untergehen u. V. 17 wirklich untergegangen, ohne dass irgendwo bemerkt wäre, dass V. 10ff. auf einen andern Tag fallen sollen. Auch ist auffallend, dass Abr. V. 6 der Verheissung einfach glaubt u. gleich darauf V. 8 für eine weitere Verheissung eine Gewährleistung wünscht. Und die Formel, mit der Gott sich selbst einführt V. 7, erwartet man am Anfang, nicht in der Mitte, einer Offenbarungsscene (vgl. 46, 3. 17, 1. 28, 13). Deshalb liegt es nahe, das Cap. in 2 Stücke zu scheiden: V. 1—6 u. 7—21; so *Wl.; KS., Kitt.* (G. I. 136), *BBacon* (Hebr. VII, 1 S. 75f.), indem sie V. 1—6 für ein Stück des E in jehovistischer Bearbeitung (*Wl.*) oder für ein aus J u. E zusammengesetztes Stück (*KS. Kitt. Bac.*), V. 7—21 aber für ein einheitliches, jedoch von R aus einem andern Zusammenhang hieher gerücktes Stück des J (*Kitt.*), oder für ein in V. 7f. 13—16. 19—21 durch Spätere er-

Digitized by Google

weitertes Stück des J (*Wl.*, *KS.*, *Bac.*) erklären. Aber man begreift dann nicht, wie R das dem ersten fremde Stück V. 7ff. einfach mit ויאמר אליו (nicht einmal ויוסף יי׳ לדבר אליו) anreihen konnte, ebensowenig was zu den starken Interpolationen in V. 7—21 Veranlassung gab. Vollends dass V. 2ª. 3ᵇ. 4. 6 bei J urspr. hinter V. 18 gestanden habe (*Bac.*), ist unglaublich, weil die Verheissung eines Leibeserben hinter V. 18 post festum käme. Abweichend von den Genannten wollte *Bud.* 416f. 439 (nach Ausscheidung von V. 12—16. 19—21) das ganze Cap. an J (C) geben, u. nur 2ᵇ. 3ª. 5 an E (B); ähnlich *Del.*⁵, der meint, in V. 2. 16 u. s. seien noch Elemente von E sichtbar. Aber bei dieser Annahme finden die oben ausgehobenen Incongruenzen zwischen V. 1—6 u. 7—21 keine Berücksichtigung u. Erklärung. Alles in Betracht genommen, wird man daher über dieses Cap. anders zu urtheilen haben. Zunächst ergibt sich, dass als Einleitung zu Cp. 16 die Zusage eines Leibeserben (also V. 4) bei C nicht wohl entbehrlich ist, dass dagegen die feierliche Versprechung des Landbesitzes (in V. 8—18) nach 12, 7. 13, 14ff. bei ihm minder nothwendig, obwohl nach 24, 7 (wenn dort das ואשר נשבע לי ursprünglich ist) nicht unmöglich erscheint. Sodann ist daraus, dass C in 24, 2ff. keinen Eliezer kennt (*Wl.*), V. 2 für B gesichert. Ferner wird, wer V. 9ff. geschrieben hat, nicht auch Urheber von V. 5 sein, d. h. V. 9ff. wird zu C, V. 5 zu B gehören. Endlich ist aus אור כשדים 7, רכוש 14, בשיבה טובה 15 offenbar, dass (ein mit A bekannter) R in diesem Cap. selbstthätig eingegriffen hat. Demnach wird V. 1—6 aus B u. C zusammengesetzt sein, so zwar dass V. 2 u. 5 Text des B, V. 3 Text des C ist, V. 1 urspr. auf B (bei dem das Motiv einer nächtlichen Vision sehr geläufig ist 21, 12. 22, 1. 46, 2 u. s.) zurückgeht, aber im Ausdruck (מַחֲזֶה, יְחָזֶה) nach C geändert ist, V. 4 in der Hauptsache beiden gemeinschaftlich zugehört. Während nun aber bei B mit der Vergewisserung der Erbenzusage in V. 5 geschlossen war, scheint bei C die Zusage des Leibeserben (V. 4) durch einen förmlichen Bundesschluss bestätigt gewesen zu sein. Statt jedoch diesen einfach folgen zu lassen, gestaltete ihn B mit Rücksicht auf die ähnliche Bundschliessung bei A (Cp. 17), zu einer feierlich verbürgten Zusage des künftigen Landbesitzes (V. 7—18) um. Ausser (V. 6? u.) V. 7f. kommt auf Rechnung dieses R wohl auch noch die Differenz zwischen גזרים 17 u. בָּתְרֵי 10, sowie die eigenth. Grenzbestimmung 18ᵇ. Jedenfalls benutzte er die Stelle, um V. 13—15 (16) von sich aus eine Zukunftsperspective einzusetzen. Ob auch V. 16 u. 19—21 von ihm oder einem noch späteren eingesetzt sind, ist zweifelhaft. Nicht einmal unter sich selbst stimmen diese beiden Zusätze recht zusammen (*Böhm.*).

V. 1. *nach diesen Dingen*] eine lose Anknüpfung an das Vorhergehende wie 22, 1. 20. 39, 7. 40, 1. 48, 1. Engerer Zusammenhang mit Cp. 14 etwa in der Weise, dass Abr. für die tapfere Bekämpfung der Landesfeinde Kenaan geschenkt bekommen habe (*Kn. Böhm.*; *Hal.* RB. X. 251) ist nicht angedeutet. *das Wort Jahve's ergieng an ihn*] eine göttl. Ansprache (vgl. V. 4), wie deren schon mehrere zuvor berichtet sind. Dieser für die prof. Offenbarungen ganz

Digitized by Google

gebräuchl. Ausdruck, in der Gen. nur hier u. V. 4; auffallend, aber vielleicht am mindesten bei B, bei dem 20, 7 Abr. geradezu נָבִיא genannt wird. *im Gesicht*] vgl. Num. 24, 4. 16 bei C, u. בְּמַרְאֹת חַלָּיְלָה in Gen. 46, 2 bei B. Ein Nachtgesicht erfordert V. 5, dagegen V. 8 ff. erfordern (nach V. 12. 17) eine Offenbarung bei Tag; wenigstens ist die Meinung, dass alle von V. 10 an berichteten Handlungen blos im Gesicht vorgenommen wurden, schwerlich die des Vrf. Die Zusprache knüpft an eine ängstliche Stimmung des Abr. an. *fürchte dich nicht*] „unter dem fremden u. nach V. 16 sündigen Volk. *Schild*] Schutz, Beschützer wie Ps. 3, 4. 18, 3 u. ö." (*Kn.*). שְׂכָרְךָ] nicht ein zweites Praed. zu אָנֹכִי: dein sehr grosser Lohn (*Luth. Kn. Ke.*), weil Gott nicht selbst sein Lohn ist (*Del.*), u. auch ein וְ zu erwarten wäre, sondern: dein *Lohn* (wird) *sehr gross* (sein), nach dem jetzigen Text etwa dafür, dass du meinem Rufe (12, 2 f.) gehorsam bleibst; setzt ja doch auch Abr. in seiner Antwort V. 2 voraus, dass Gott ihm etwas geben will. Über הַרְבֵּה als Praed. *Ew.* 296d. Erleichternd ארבה *Sam.* (*Ilg.*). — V. 2. In Folge dieser Zusprache fällt der Gedanke an seine Kinderlosigkeit erst recht schwer auf ihn. אדני יהוה] so zusammengesetzt auch V. 8 u. im Pent. noch Dt. 3, 24. 9, 26; bei B findet sich אֲדֹנָי allein (20, 4) in der Anrede an Gott. *was willst du mir geben?*] was soll ich mit allem Lohn u. Gut, *da ich* entblösst d. h. verlassen, *kinderlos* (Lev. 20, 20 f. Jer. 22, 30) *dahingehe* d. h. (25, 32. Ps. 39, 14) sterben werde, *u. der Besitzsohn* (*Ges.* 128, 2 A. 2c) *meines Hauses* d. h. der, der mein Haus (39, 4 f. Ex. 20, 17) einst in Besitz nehmen, erben wird, *Damask des Eliezer* (*Ew.* 286c) *ist?* Dass דַּמֶּשֶׂק אֱלִיעֶזֶר nicht = Eliezer von Damask (*Ges. Kn.*) sein kann, ist selbstverständlich; aber auch ein Appositionsverhältniss: Damask, nämlich El. (*Del. Ke.*) ist unzulässig, da niemand einen Personennamen als Erklärung hinter einen Stadtnamen stellen wird, u. ein Doppelname des Mannes (Damask Eliezer) wäre gegen den Brauch. Eine Stadt oder Stadtbevölkerung בֶּן־מֶשֶׂק zu nennen, ist nicht unmöglich, wenn בֶּן־מֶשֶׂק s. v. a. Erbsohn, Erbe war. Einfacher scheint es zwar (*Hitz. Tuch, Olsh., KS.*) חוּא דַּמֶּשֶׂק als Glosse auszuwerfen, aber V. 3 (wo es allerdings nicht berücksichtigt wird) beansprucht nicht eine vollständige Erklärung von V. 2 zu sein, u. die Wahl des seltenen מֶשֶׂק (vgl. מִמְשָׁק Şeph. 2, 9) versteht sich nur dann, wenn mit דמשק ein Wortspiel gemacht werden sollte. Sachlich aber erläutert sich der Ausspruch gut, wenn Eliezer sowohl im Hause Abram's eine hervorragende Stellung hatte, als auch mit Damask in Verbindung stand, so dass zu erwarten war, in Ermangelung eines andern Erben werde ihm mit der Zeit das Gut Abram's zufallen u. bei seinem Rückzug mit ihm nach Damask wandern, in welchem Fall zuletzt Damask der Erbe geworden wäre. Freilich lesen wir von einer solchen Versippung Eliezer's mit Damask sonst nichts, aber das alte Sagengut ist uns nur unvollständig erhalten (zB. 11, 29), u. über Eliezer ist nur diese Stelle noch übrig. Eines Zusammenhangs mit Abr. selbst rühmten sich die Damascener noch in den griech. Zeiten (Nicol. Dam. bei Jos. ant. 1, 7, 2; Justin. 36, 2 über ein Königthum Abram's in Damask), ja noch unter den Muslim (*Herbelot*

Digitized by Google

B. O. u. Abraham; ZDMG. XVI. 701 f. XXII, 105; *Ew.* G.[8] I. 446). — V. 3 sagt dasselbe, was V. 2, in einfacherem Ausdruck; es könnte eine Erklärung des V. 2 durch R sein, wahrscheinlicher stammt es von C selbst, u. war bei ihm der dem V. 2 des B correspondirende Satz. Übel genug zerreisst *Bud.* (*KS.*) die dunkeln Worte V. 2, indem er 2^{a}. 3^{b} an J. gibt, u. 2^{b}. 3^{a} von K aus E eingefügt sein lässt. Zu חנן—ירחנו s. 29, 2. 37, 7. 2. S. 1, 6. Jes. 50, 9. Auch aus der planeren Rede dieses V. ist klar, dass בֶּן־מֶשֶׁק בֵּיתִי weder als „Sohn der Masek, meiner Haussklavin" (LXX), noch als „Sohn meines Hausverwalters" (*Theod.*, *Hier.*) gefasst sein will, da vielmehr das יֹרֵשׁ אֹתִי der Hauptbegriff darin sein muss. Übrigens ist בֶּן־בֵּיתִי (verschieden von יְלִיד בַּיִת 14, 14) s. v. a. mein Hausangehöriger (vgl. אַנְשֵׁי בַיִת 17, 27. 39, 14 u. ähnliche Ausdrücke Ij. 19, 15. 31, 31; *Kn.*). Loṭ gilt als aus der Verwandtschaft ausgeschieden, u. der natürliche (nicht gerade durch einen besonderen Willensact Abram's erwählte) Rechtsnachfolger war dann in Ermangelung anderer Verwandten der oberste Hausangehörige, als welchen man sich (s. 24, 2) Eliezer vorzustellen hat. — V. 4. Auf diese Klage verheisst ihm Gott einen Erben, welcher aus seinem Leibe hervorgehen wird, einen Leibeserben. In den ähnl. Phrasen 35, 11. 46, 26. Ex. 1, 5 bei A wird מֵעַיִם nicht wie hier, vom Manne gebraucht; vom Weib bei C in 25, 23; dagegen vom Mann 2 S. 7, 12. 16, 11. Da aller Nachdruck auf diese Verheissung fällt, ist sie als דְּבַר יי׳ besonders eingeführt. [ממעיך] מִמְּךָ LXX. — V. 5. „Um ihn an die göttl. Macht zu erinnern, ihm die Menge seiner Nachkommen zu veranschaulichen u. Glauben an die Verheissung in ihm zu erwecken, führt Gott den Abr. hinaus, u. weist ihn auf den Himmel mit seinen zahllosen Sternen hin" (*Kn.*). [וַהוֹצִא] Gen. 19, 17. 24, 29. 39, 12 f. 15. 18 (bei C). Die Vergleichung mit den Sternen sonst in den Zusammenhängen des C (22, 17. 26, 4. Ex. 32, 13) u. im Dt. — V. 6. Mit Unterbrechung der Erzählungsfolge bemerkt Vrf.: *u. vertraut hat er auf Jahve u. er rechnete es* (zum fem. s. 24, 14. 47, 26. Ex. 10, 11. Jes. 30, 8 u. s.) d. h. das Vertrauen *ihm als Gerechtigkeit*, u. stellt so den Hauptgesichtspunkt, aus dem er die Abramsgeschichte beurtheilt haben will, hervor. Für Abr., der das Gesetz noch nicht hatte, war es nicht die durch Thaten bewiesene Befolgung des Gesetzes (Dt. 6, 25. 24, 13), was ihn als Gerechten vor Gott erscheinen liess, sondern *sein Festhalten an Gott*, das Sichverlassen auf ihn, die gläubige, vertrauensvolle Hingabe an ihn (Ex. 14, 31. Num. 14, 11. 20, 12. Dt. 1, 32); diese „rechte Geisteshaltung" (*Kn.*) gegenüber von Gott rechnete dieser ihm als (Ps. 106, 31) Gerechtigkeit an. Bewiesen aber hat er diesen Glauben dadurch, dass er das ihm verheissungsweise Dargebotene vertrauend ergriff (u. damals sowohl als durch sein ferneres Leben standhaft festhielt), trotzdem dass Augenschein u. Umstände Zweifel an der Erfüllung nahe legten. Das Wesen der patriarchal. Heilsordnung ist damit auf seinen klarsten Ausdruck gemacht. — V. 7. Damit, dass Abr. einfach glaubt, verträgt sich nicht gut, dass er für die weitere Verheissung ein Versicherungsmittel fordert u. erhält. Etwas anderes wäre es, wenn zum Lohn seines Glaubens nun

Digitized by Google

Gott einen Bund mit ihm schlösse. Und vielleicht war einst bei C dies der Gang der Sache. Aber aus dem S. 246 angegebenen Grund wurde vom Bearbeiter die förmliche Bundschliessung zu einer durch feierliche Sponsion Gottes versicherten Verheissung des Landbesitzes umgestaltet. Von diesem Umgestalter ist V. 7 f. abzuleiten, nicht (*Bud. Kitt. Del.*) von C selbst. Denn C (12, 1 ff.) spricht nur von einer Ausführung aus Ḥarran, nicht aus Ur Kasdim (S. 214); mit V. 18 (wo זרע אבר׳ der Erbende ist) stimmt V. 7 f. (wo Abr. selbst der יֹרֵשׁ ist) nicht genau, u. die ganze Phrase לָתֶת־ל׳ א׳ הא׳ הז׳ לְרִשְׁתָּהּ ist deuteronomistisch. — V. 8. אדני יהוה] V. 2. בַּמָּה] *Ew.* 243[b]; ב wie 24, 14. 42, 33. Ex. 7, 17 u. ö. „Ähnlich begehren ein Wahrzeichen Gideon u. Ḥisḳia Jud. 6, 17 ff. 2 R. 20, 8 ff.“ (*Kn.*). — V. 9. Damit er ihm die begehrte Gewährleistung für die Erfüllung des Versprechens geben könne, muss Abr. *für Gott* (vgl. לוֹ V. 10) ein junges Rind, eine Ziege u. einen Widder, alle dreijährig (מְשֻׁלָּשׁ in diesem Sinn nur hier u. 1 S. 1, 24 LXX; *Onk.* falsch: dreifach d. h. von jeder Art 3), so wie eine Turteltaube u. eine junge Taube (גּוֹזָל nur noch Dt. 32, 11 vom Adlerjungen) nehmen, d. i. holen. — V. 10. Er holte sie auch, nicht am Tag nach der nächtl. Vision (*Ew. Del.*[4]), wovon nichts dasteht, sondern entweder *in* (*Hupf. Ke.*) oder besser *nach* der Schauung, welche eben hienach bei C keine nächtliche war, zerlegte die 3 grösseren Thiere in der Mitte (*Sam.* בתור für בתוך), also je in 2 gleiche Hälften (בָּתַר u. Pi. nur hier; בֶּתֶר Jer. 34, 18 f.) u. legte *eines jeden seine Hälfte* (s. 9, 5) gegenüber der andern; die Vögel aber (coll. wie Ps. 8, 9 u. s.; *Sam.* הצפרים) zerlegte er nicht. „Gott will nämlich (V. 17 f.) einen Bund mit Abr. schliessen, die Bundesceremonie aber bestand darin, dass die Abschliessenden zwischen den getödteten Thieren hindurchgiengen, dies mit der Verwünschung, es möge im Fall der Bundbrüchigkeit ihnen wie diesen gehen. Daher כָּרַת בְּרִית, ὅρκια τέμνειν u. *foedus icere, percutere, ferire.* Vgl. Jer. 34, 18 f., *Dougtaei* analecta sacra ad h. l., *Winer* RW.“ (*Kn.*), u. das BL. unter Bund. Anderer Art sind die Bundschliessungen 21, 31 u. Ex. 24, 8. „Die Taube u. die Turteltaube zerlegte er nicht, nach Analogie des Opfers Lev. 1, 17. Die 5 genannten Thierarten allein waren beim levit. Opfercultus zulässig“ (*Kn.*), u. soll auch die Wahl der Thiere hier vorbildlich sein für das israel. Opfervolk. Denn zwar ist diese Ceremonie kein eigentliches Opfer, sofern die Stücke nicht auf den Altar kamen, aber doch eine hl. Handlung, sofern bei ihr der Name Gottes in einer אָלָה feierlich angerufen, vielleicht auch, wo nur menschliche Paciscenten betheiligt waren, noch ausserdem ein Opfer gebracht wurde. Von einem solchen wird hier freilich nichts gesagt, aber ein andeutendes Surrogat dafür könnten die Vögel doch sein sollen (*Ew.* Alt.[3] 92); wenigstens ist auch von einer Gegenüberlegung derselben (*Del.*) nicht die Rede. Warum aber dreijährige Thiere? nicht weil für diese ältere Zeit die Sage jegliches Lebensalter steigert (*Ew.* G.[3] I. 466), wohl auch nicht mit Beziehung auf die drei Geschlechter der ägypt. Knechtschaftszeit (*Del.*[4] *Ke.*), denn diese dauert länger (V. 13. 16), sondern weil die Dreizahl (wie die Siebenzahl 21, 28 ff.) bei Versicherung, Schwur,

Digitized by Google

Fluch u. Segen üblich u. heilig war (s. zu 9, 25; *Hermann* gott. Alterth. d. Griech.[2] § 21 A. 9; § 22 A. 18); sind ja doch auch die zerlegten Thiere nur 3, u. die 2 Vögel aus andern Gründen beigegeben. — V. 11. Damit ist alles zugerichtet, aber ehe es zum Hindurchgehen durch die Stücke, zur eigentl. Gewährleistung kommt, fliegen *die* (s. 14, 13) *Raubvögel* herab, die todten Thierkörper (פֶּגֶר Lev. 26, 30. Num 14, 29. 32. 33) zu fressen; jedoch Abr. wachsam u. standhaft, scheucht sie weg (LXX minder passend *καὶ συνεκάθισεν αὐτοῖς*). Das war ein böses Zeichen (omen) wie wenn Harpyien die Opferstücke rauben wollen (vgl. Verg. Aen. 3, 225 ff., *Ew.*), hinweisend auf die Hindernisse, welche sich der Ausführung des hier zu gewährleistenden Landbesitzes entgegenstellen: die unreinen, gewaltthätigen Völker, zumal die Ägypter, werden das Vorhaben Gottes zu vereiteln suchen, aber es wird ihnen nicht gelingen. — V. 12 ff. Aus den S. 246 angegebenen Gründen u. weil in V. 13—16 der 18[b] (näher das לזרעך) eigentlich schon vorausgesetzt ist (*Wl.*), wird V. 13 (12[b])—16 nicht von C stammen, sondern von R eingefügt sein (wenigstens 12[b]—15; 16 vielleicht noch später) zur *ausdrücklichen* Deutung des bösen Vorzeichens u. zur Eröffnung der Zukunftsperspective. Abr. verfällt bei seinen Thierstücken, die er bewacht, gegen Abend in einen tiefen Offenbarungsschlaf (*Ew.* Alt.[3] 344), welcher eben den Zweck hat, ihm die nöthigen Aufschlüsse über die Zukunft zu gewähren. — V. 12. Die Sonne war daran unterzugehen (Jos. 2, 5; *Ges.* 114, 2 A. 2), u. ein schwerer Schlaf (2, 21) hatte Abr. befallen, da hatte er eine Offenbarung; וְהִנֵּה leitet dieselbe ein; u. ist keineswegs eine Dublette (*KS.*) zu והרדמה וג׳. Es ist keine freundliche Lichterscheinung, die er in seinem Schlafe sieht, sondern *ein Schrecken, eine grosse Finsterniss* (חֲשֵׁכָה nur hier im Pent.) d. h. etwas erschreckendes, bestehend in gr. F., *überfällt ihn*, auch dies darum, weil ja der Beginn der zu offenbarenden Zukunft zunächst unerfreulich, Schrecken erregend ist. — V. 13. So von Entsetzen erfüllt, vernimmt er in seinem Schlaf den folgenden Aufschluss. ויאמר] das Subj. versteht sich von selbst. *wissen sollst du*] allerdings; es kommt etwas darauf an, dass du wissest, Jos. 23, 13. Das erste ist, dass seine Nachkommen als Fremdlinge sich aufhalten müssen in *einem Land* das *nicht ihnen* (Ḥab. 1, 6; *Ges.* 155, 2[a]) gehört, näml. Äg., *u. ihnen*, den Ägyptern, *dienen, u. sie*, die Äg., *dieselben bedrücken werden* (Ex. 1 u. 5) 400 *Jahre lang*, nach Ex. 12, 40 bei A genauer 430 Jahre, aber in die Weissagung passt die runde Zahl besser (*Kn.*). Und das ist unerfreulich genug. — V. 14. Aber dann tritt die Wendung ein; *auch* über dieses Volk, dem sie dienen müssen, wird das Unglück kommen, wie bisher über sie; Gott will es *richten* d. h. Plagen als Strafen über sie verhängen (Ex. 7 ff.), worauf jene mit grosser Habe (Ex. 12, 32. 38) ausziehen werden (*Kn.*). וְרָכְשׁ] 12, 5. — V. 15. So die Nachkommen; „Abr. selbst aber soll von keinem Unglück betroffen werden. *du wirst eingehen zu deinen Vätern* d. h. in die Unterwelt gelangen, wohin sie dir vorangegangen sind (s. 25, 8), *in Frieden* d. h. unangefochten u. ungestört, in ruhigen Verhältnissen vgl. 2 S. 3, 21 ff. 15, 9. 27“ (*Kn.*). בשיבה

Digitized by Google

טובה] 25, 8 bei A. — V. 16 holt nach, warum das alles gerade so sein muss. *als* 4. *Geschlecht* (*Ges.* 118, 5c) oder *im* 4. *Geschlecht* (LXX, vgl. die mass. Lesart 14, 4), nicht früher, werden sie hieher zurückkehren, *denn nicht ist bis jetzt* (44, 28) *die Schuld des Amoriters vollständig*, das Maass seiner Sünden nicht voll, so dass er schon früher vertrieben u. vertilgt werden könnte. האמרי] wie 14, 7. 13, während C הכנעני (12, 6. 13, 7) für die Landesbewohner nennt. „Dieselbe ungünstige Ansicht vom sittl. Charakter derselben 13, 13. 18, 20 ff. 19, 1 ff. 20, 11“ (*Kn.*). Zu ihrer sittl. Verderbtheit als Grund ihrer Ausrottung vgl. Lev. 18, 24 f. 20, 22 ff. דור] nach Ex. 6, 20 war das 4. Geschlecht das aus Äg. zurückkehrende. Wenn also dieser V. vom gleichen Vrf. wie V. 13 ist, so muss דור *Geschlecht, Menschenalter* hier etwa ein Jahrhundert oder etwas drüber umspannen. „Auch das arab. *dahr* wird für 100 u. mehr Jahre, aber auch für ein Menschenalter von 44 Jahren (*Burkh.* arab. Sprichw. 101) gebraucht. Ähnlich ist *saeculum* bald ein spatium vitae humanae longissimum partu et morte definitum (Censorin 17, 2), bald ein spatium centum annorum (Varro ling. lat. 6, 11), bald ein Zeitraum von 30 oder 110 oder 1000 Jahren (Serv. ad Aen. 8, 508), u. *aetas* ist gewöhnlich das Menschenalter, aber auch das Jahrhundert, zB. Ovid. met. 12, 188, wo Nestor sagt: vixi annos bis centum, nunc tertia vivitur aetas, während Homer (Il. 1, 250) 3 *γενεαί* nannte“ (*Kn.*). — V. 17. Nun erst kommt das eigentl. Zeichen, durch das die Bundesversprechung vollzogen wird. Die Satzfügung ist, wie V. 12. Die Sonne war inzwischen untergegangen, *u. dicke Finsterniss* (עֲלָטָה nur noch Ez. 12, 6 ff.) *war es* (*Ges.* 145, 7 A. 3) *geworden*, da zeigt sich plötzlich ein Backtopf von Rauch d. h. *ein rauchender B.* (ohne dass עָשָׁן = עָשָׁן wäre) *u. eine Feuerfackel* d. h. doch wohl eine Erscheinung wie ein rauchender Ofen, aus dem Feuerflamme herausschlug, u. gieng durch jene Stücke (גֶּזֶר ein seltenes Wort) hindurch. In dieser Erscheinung (entsprechend dem nächtl. Dunkel) war Gott gegenwärtig, s. zu Ex. 3, 2. 13, 21. 19, 9. Selbst wenn V. 12—16 nicht ein Einsatz des R wäre, dürfte doch nicht angenommen werden, dass Abr. den Durchgang blos im Schlaf sah. Wachend musste er ihn sehen, denn einer blos inneren Wahrnehmung würde die Gefahr der Täuschung anhaften, u. gerade, weil ein sinnlich wahrnehmbares Feuerzeichen in Frage steht, musste es vorher finster werden. Gott aber allein gieng hindurch, weil er allein hier etwas zu versprechen hatte; liess sich herbei, durch dieses Zeichen dem Abr. die Verheissung des Landbesitzes zu verbürgen, wie Abr. V. 8 es begehrt hatte. Aber nirgends weiter im AT. kommt eine ähnliche Anbequemung Gottes an die unter den Menschen üblichen Bräuche zur Versicherung der Wahrheit vor. Ganz anderer Art ist die Bundschliessung Cp. 17 bei A. — V. 18 bemerkt ausdrücklich, dass durch den von V. 9 an berichteten Vorgang Gott einen Bund mit Abr. geschlossen habe in Betreff des künftigen Landbesitzes, u. bestimmt noch genauer den Umfang des hiemit zugesagten Landes, worauf dann 26, 3 zurückgeblickt wird. נָתַתִּי] wie 1, 29, 9, 2. 3. „Bis zum Eufratstrom wurde die Eroberung nach Ex. 23, 31. Dt. 1, 7. 11, 24. Jos.

Digitized by Google

1, 4 in Aussicht genommen." Als Südgrenze gilt sonst der נַחַל מִצְ׳, der heutige W. el-ʿArîsch (Num. 34, 5. Jos. 15, 4. Jes. 27, 12), u. *Kn. Del.* a. meinten deshalb, mit נְהַר מִצְ׳ sei derselbe gemeint. Allein wenn auch נָהָר von kleineren Flüssen u. Kanälen gebraucht werden konnte (2 R. 5, 12. Ij. 28, 11. Ex. 8, 1. Ez. 1, 3 u. s.), so kann doch נְהַר מִצְ׳ kaum etwas anderes sein als der Nil oder östlichste Nilarm, u. liegt aber dann eine offenbare Hyperbel vor (s. übrigens Jos. 13, 3. 1 Chr. 13, 5; *Del.* Par. 311). Ein urspr. נַחַל (*Lag.* Nom. Bild. 140) hätte nur absichtlich zu נהר verderben können. Ausdehnung bis zur äg. Grenze u. zum Eufrat hatte die isr. Macht in der besten Zeit (1 R. 5, 1. 8, 65). — V. 19 ff. Angabe der Völker, welche Gott zur Unterwerfung durch die Hebräer bestimmte. Derartige Aufzählungen von kenaan. Völkern (am einfachsten Ex. 23, 28) sind bei CDR sehr beliebt (Ex. 3, 8. 17. 13, 5. 23, 23. 33, 2. 34, 11. Dt. 7, 1. 20, 17. Jos. 3, 10. 9, 1. 24, 11 u. ö.). Meist sind es 5 oder 6 an Zahl, einigemal 7. Hier u. nur hier werden 10 zusammengestellt, weil der Umfang des einzunehmenden Besitzlandes im S. u. O. weit über Kenaan hinausgeht. Die *Qêni* (s. Num. 24, 21) u. *Qenizzi* (s. 36, 11) scheinen die Stämme des Negeb u. der südl. Wüste (wie 14, 1 die ʿAmaleq) vertreten zu sollen, u. *Qadmoni* (nur hier, s. aber 25, 15) die Bewohner der syrisch arab. Wüste. Mit den *Refaim* (14, 5) u. *Emori* werden zumeist die ostjord. Stämme gemeint sein. Über die andern s. zu 10, 15 ff.; über die פְּרִזִּי ebendort u. 13, 7. Die חִוִּי fehlen hier, sind aber in LXX u. *Sam.* hinter הכנעני eingefügt.

2. Die Geburt Ismael's Cap. 16; nach C und A.

Sarai, weil unfruchtbar, veranlasst Abr., ihrer Magd Hagar beizuwohnen, um durch sie eine Familie zu erhalten. Schwanger geworden benimmt sie sich hochmüthig gegen die Herrin, wird von dieser gedemüthigt u. flieht Ägypten zu. In der Wüste findet sie ein Engel, heisst sie zurückkehren, u. macht ihr Eröffnungen über ihre Nachkommenschaft. Heimgekehrt gebiert sie Ismael (*Kn.*). — Da in Cp. 17, 18 ff. bei A Ismael als vorhanden vorausgesetzt ist, so muss er dessen Geburt vorher gemeldet haben. In der That geben sich 16, 1. 3. 15 ff. theils durch die genauen Zeitbestimmungen, theils durch die Ausdrücke (V. 3) als zu A gehörig: er berichtete nur, dass Sarai, weil unfruchtbar, dem Abr. ihre äg. Magd Hagar zum Weibe gegeben u. diese ihm den Sohn geboren habe, den er Išmael nannte. Nach Abzug dieser Verse ist das übrige eine selbständige Erzählung, welcher nur der urspr. Schluss (über die Geburt u. Benennung Išmaels) fehlt, weil er V. 15 f. durch Worte des A ersetzt ist. Sachliche Merkmale wie „die Engelerscheinung V. 7 ff., die Vorstellung 13, die ungünstige Darstellung Hagar's u. Išmael's 4. 12, die Etymologien 11. 13 f. u. die Differenz zwischen 11 u. 15" (*Kn.*) zeugen gegen A, u., weil sich zum Theil dieselben Stoffe in einer ähnl. Erzählung 21, 8—21 bei B finden, für C, auf welchen auch יְהוָה, הִנֵּה־נָא, אוּלַי, שָׁמַע לְקוֹל 2,

Digitized by Google

הַרְבָּה אַרְבֶּה u. לֹא יִסָּפֵר מֵרֹב 10, u. a. führen. Zwar ist der dreimalige Ansatz der Rede des Engels V. 9—11 auffallend, u. deshalb liegt die Vermuthung (*Böhm.* 203; *Wl.* XXI. 410; *Kuen.* O.[2] I. 247; *KS.*) nahe, dass V. 8—10 (oder wenigstens 9 f.) ein harmonistischer Einsatz, mit Rücksicht auf B (21, 9 ff.) u. A (15 f.) seien, also nach C die geflohene Hagar nicht mehr in das Haus Abram's zurückgekehrt sei. (Wie weit 25, 6 dem widerstreitet, s. d.). Aber sollte bei C der מלאך יי nur dazu erschienen sein, um ihr zu sagen, dass sie schwanger sei (was sie schon weiss), und einen Wildfang gebären werde? im übrigen sie hilflos u. ohne jede weitere Anweisung stehen gelassen haben? Und konnte Išmael als Sohn Abrahams gelten, wenn er nicht in dessen Haus geboren wurde? Sprachlich stimmen die Verse völlig zu C u. zeigen nichts von der Hand eines Harmonisten. Die Vertheilung des Engelsworts in 3 Zusprachen kann auch absichtlich sein, u. unpassend kann man V. 10 vor 11 (s. d.) nicht nennen. Deshalb scheint es nicht sicher, dass die Verse aus C auszuscheiden seien. — Auf Cp. 15 ist im Stück nicht ausdrücklich Bezug genommen. Gleichwohl ist es von R sehr absichtlich hieher geordnet. Den in Cp. 15 dem Abr. verheissenen Leibeserben zu erzielen soll bei der fortdauernden Unfruchtbarkeit Sarai's, nach des Ehepaares Übereinkommen, Hagar dienen, aber nach kaum gefasster Hoffnung tritt durch den Streit der Weiber u. die Flucht der Hagar die Enttäuschung ein, u. wenn gleich durch das göttl. Walten noch alles zum besten gewendet u. der Sohn ihm in seinem Hause geboren wird, er also jetzt einen Leibeserben hat, so ist doch schon durch das Engelwort an Hagar V. 12 angedeutet, dass das nicht der Verheissene sei. Die Verheissung Cp. 15 beginnt somit der Erfüllung näher zu rücken, aber sie erfüllt sich noch nicht. Zugleich ist Cp. 17 vorbereitet.

V. 1 einleitender Beschreibesatz. Wenn nicht der ganze V. (*Kn.*), so ist doch V.[a] (*Schr.*) dem A zuzuschreiben, weil die Unfruchtbarkeit der Sarai bei ihm bemerkt sein musste, während sie bei C schon 11, 30 (s. d.) bemerkt ist. Sarai hatte eine äg. Sklavin (vgl. 12, 16), „welche ihr näher als die übrigen Sklavinnen stand, vgl. 29, 24. 29" (*Kn.*). Als Eigenthum der Frau stand sie nicht, wie gekaufte Sklaven, zur freien Disposition des Herrn, sondern ein ordentliches Concubinat mit ihr konnte nur nach dem Willen der Frau zu Stande kommen (*Tuch*). Dass Hagar eine Ägypterin war, ist ein stehender (V. 3 bei A; 21, 9 bei B) u. im Zusammenhalt mit 21, 21 volksgeschichtlich leicht zu deutender Zug der Sage. Übrigens bedeutet הָגָר (nach arb. *haǵara*) discessus a suis, u. sowohl die Erzählung hier, als die 21, 8 ff., schliesst sich an diesen Sinn des Namens an. Dass aber הָגָר gleichwohl ein geschichtlicher Name ist, zeigt der Name des arab. Nomadenvolks הַגְרִים (s. zu 25, 15). — V. 2. Sarai schlägt vor, dass Abr. der Hagar beiwohne. *er hat mich* d. h. meinen Mutterleib *verschlossen* (20, 18), weg vom (18, 25. 23, 6. 27, 1) Gebären d. i. *so dass ich nicht gebäre.* Der Fruchtbaren öffnet Gott den Mutterleib 29, 31. 30, 22. Diese Redeweisen, wie auch das folgende נִבָּנָה sind dem A fremd (*Kn.*). אבא] 6, 4. *vielleicht werde ich gebaut von ihr*] d. i.

Digitized by Google

erhalte ich von ihr Familie, 30, 3; vgl. Ruth 4, 11. Ex. 1, 21. Dt. 25, 9. 2 S. 7, 11. 27. 1 R. 11, 38. Sarai will nämlich Hagar's Kind als das ihrige annehmen u. ihr soll dessen Nachkommenschaft angerechnet werden; ebenso Rahel 30, 3ff. (*Kn.*). אִוָּלֵי] 18, 24. 28. 24, 5. 39. (32, 21). 43, 12 bei C; 27, 12 bei B. — V. 3 bei C überflüssig, ist von A (Zeitbestimmung; אֶרֶץ כְּנַעַן 12, 5; יָשַׁב 13, 12; auch אִשָּׁה). „Das Halten von Nebenweibern erscheint als Sitte bei den Patriarchen (22, 24. 30, 3 ff. 36, 12) u. wird auch bei ihren Nachkommen häufig erwähnt, s. zu Ex. 21, 7" (*Kn.*). Aber dass das Hauptweib selbst die Nebenehe wünscht (bei Abr. u. bei Jacob), ist nicht umsonst, es ist wie eine Entschuldigung der Abweichung von der Monogamie. מִמֶּנִּי] 4, 3. 8, 6. לְשָׁבְתָּהּ] zu לְ 7, 11. — V. 4 urspr. Fortsetzung von V. 2. „Wie Hag. sieht, dass sie schwanger ist, blickt sie mit Geringschätzung auf die unfruchtbare Gebieterin u. begegnet ihr ungeziemend. Ähnliches erfuhr die Hanna von ihrem Mitweib 1 S. 1, 6 f. So ist es noch heute im Morgenland (*Lane* Sitt. u. Gebr. I. 198). Unfruchtbarkeit ein grosses Übel u. göttl. Strafe (19, 31. 30, 1. 23. Lev. 20, 20 f.), Fruchtbarkeit ein Glück u. göttl. Segen (21, 6. 24, 60. Ex. 23, 26. Dt. 7, 14). So denkt das Morgenland noch jetzt (s. *Volney* R. II. 359 f.; *Olivier* Voyage I. 183 f.; *Win.*[3] I. 656)" *Kn.* וַתִּקַּל] *Ges.* 67 A. 3. — V. 5. Sar. beklagt sich bei Abr., dass er das ungebührliche Verhalten der Magd dulde; er duldet es aber in Aussicht auf Nachkommenschaft. חֲמָסִי עָלֶיךָ] missverstanden in LXX u. *Vulg.*; ein Ausrufesatz: *das Unrecht an mir* (sens. obj. wie 9, 2. Jud. 9, 24. Joel 4, 19) komme *über dich* (27, 13), treffe dich in seinen Folgen! *an deinen Busen*] 1 R. 1, 2. *richte zwischen mir u. dir*] entscheide unsern Handel u. zwar so, dass er deine Undankbarkeit bestraft u. mir zu meinem Recht verhilft, 1 S. 24, 16 (*Kn.*). וּבֵרֵיעֵךְ] mit auspunktirtem י, weil die Form sonst immer בֵּינְךָ, paus. בֵּינֶךָ lautet (17, 2. 7 u. s.). — V. 6. Abr. will indes nicht selbst Hagar bestrafen, sondern überlässt dies Sarai. Als *ihre* Sklavin ist sie in ihrer *Hand*, Gewalt (9, 2), so dass sie nach Gutdünken gegen sie verfahren könne. Sarai *demüthigt* die Übermüthige, zB. durch harte Begegnung u. schwere Arbeit (15, 13. 31, 50), so dass sie entläuft (*Kn.*). Beiläufig ein Beitrag zur Charakteristik der aus der Polygamie erwachsenden Misstände. — V. 7. Nun legt sich die Vorsehung ins Mittel u. wendet alles zum besten. Hagar flieht südwärts, Ägypten zu, nach der Wüste, allein, das einzelne Weib (*Burckh.* Syr. 740); der Ausgangspunkt ist nicht genannt; ob schon ursprünglich Mamre (13, 18. 14, 13) gemeint sei, ist fraglich. In der Wüste fand sie (ה— wie 37, 33. 1 Chr. 20, 2. 2 Chr. 20, 7) der Engel, den Gott für sie sandte, an *der* Wasserquelle, der aus dieser Sage bekannten u. V. 14 genauer beschriebenen, der Quelle auf dem Weg nach *Schur*. Schur (20, 1) *vor* d. h. östl. von Äg., bis wohin Ismaeliten u. Amalekiten wohnten (25, 18. 1 S. 15, 7. 27, 8), u. von dem die Wüste Schur oder Etham (Ex. 15, 22 vgl. Num. 33, 2) benannt war. Es muss eine Lokalität an der NO.-Grenze Ägyptens gewesen sein, aber nicht Pelusium (Joseph.) d. h. סִין; das Wort bedeutet *Mauer* wie wohl auch חֻגְרָא, was im *Trg.* dafür

Digitized by Google

gesetzt ist, u. war wohl semit. Bezeichnung einer der äg. Grenzfesten am nordöstl. Eingang in's Delta (*Brugsch* Gesch. 119. 195; *EMey.* G. § 237. 240), vgl. 20, 1. *Saadia* gibt שׁוּר durch *Ǵifâr*; unter der Wüste *Ǵifâr* (im Unterschied von der Wüste der Kinder Israel oder Paran) verstehen die arab. Geographen den 5 bis 6 Tagereisen langen wüsten, im Osten von der Wüste Paran begrenzten Landstrich zwischen Rafia in Philistäa bis zum See Tennis (Menzaleh) u. von da bis Qulzum (*Qazwini* Kosm. II. 120; *Iṣṭachri* Mordtm. S. 31 f.; *Jâqût* II. 90), also mit einem Wort, den Westabfall der Wüste Paran gegen Äg. hin, ZDMG. I. 173 ff. — V. 8. Die Frage des Engels dient blos zur Anknüpfung des Gesprächs (*Kn.*). ברחת] V. 6, spielt wohl auf הָגָר an. — V. 9. Drei Gottesworte (vgl. 17, 3. 9. 15. 35, 10 f.) sind's, die ihr durch den Engel zukommen V. 9—12, wobei der Engel als Stellvertreter Gottes redet s. zu Ex. 3, 2. Das erste will ihr aus ihrer übeln Lage helfen, indem es sie zurückkehren u. sich *unter ihrer Herrin Hände demüthigen* heisst. Das zweite V. 10, ermuthigt sie (vgl. 12, 2 ff. zu 1) dazu durch die Verheissung zahlreicher Nachkommenschaft, welche dann aus ihr hervorgehen werde. הרבה ארבה] 3, 16. 22, 17. לא יספר מרב] 32, 13. In dieser Zusicherung erscheint schon ein Theil der Erfüllung von 15, 6. — V. 11 f. Das dritte verständigt sie über den Namen des zu erhoffenden Sohnes, seinen Charakter u. seine Zukunft. ישמעאל] *Gott hört* soll sie ihn nennen, „weil Gott *gehört hat auf ihr Elend,* es beachtet hat, wofür sonst רָאָה אֶת־(בָּ)עֳנִי פ׳ 31, 42. 29, 32 (*Kn.*). יֹלַדְתְּ] Part. fem., so punktirt, mit Hinneigung zum Prf. 2 p. f. sing. (*Ew.* 188[b]; *König* I. 404 f.; anders *Ges.* 80, 2[b]). „Die Mutter gibt dem Kind den Namen wie 4, 1. 25. 19, 37 f. 29, 32 ff. 30, 6 ff. 38, 3 ff.; bei A benennt die Kinder der Vater, zB. 5, 3. 16, 15. 17, 19. 21, 3 vgl. 35, 18" (*Kn.*). — V. 12. Dieser Sohn wird sein *ein Wildesel von einem Menschen* oder unter Menschen, d. h. ein Mensch ähnlich einem Wildesel (*Ew.* 287[g]; *Ges.* 128, 2[e]), welcher in einsamen Wüsten frei u. wild umherschweift u. sich nicht zähmen lässt, vgl. Ij. 39, 5 ff.; *Win.*[3] II. 674. *seine Hand gegen alle u. aller Hand gegen ihn*] alle greift er an u. wird von allen angegriffen, lebt mit allen in beständiger Fehde (*Kn.*). עַל־פְּנֵי וג׳] seinen Brüdern auf's Gesicht hinauf, hart vor ihnen, schwerlich blos *östlich von* (vgl. 25, 18). „Wie die Patriarchen überhaupt, so zeichnet Vrf. auch den Išm. nach den Nachkommen, also nach den Beduinen-Arabern, welche von Išm. abgeleitet werden. Diese zu allen Zeiten frei gebliebenen Söhne der Wüste sind dem Krieg, der Plünderung u. Freibeuterei ergeben; s. *Niebuhr* Arab. 381 f.; *Arvieux* merkw. Nachr. II. 220 ff.; *Denon* R. in Äg. 55; *Burckh.* Bed. 107 ff. 127 ff. 261 ff. Vortheilhafter, aber viel allgemeiner lautet die Verheissung bei den andern Erzählern 17, 20. 21, 20" (*Kn.*). — V. 13 f. Erklärung des Namens des Ortes, wo das geschah. Erkennend, dass in dieser tröstenden Offenbarung ihr Gott selbst nahe gekommen ist, *rief sie den Namen Jahve's, der zu ihr redete* d. h. nannte sie Jahve: *du bist ein Gott des Sehens* d. h. kraft der folg. Erklärung nicht pass.: der gesehen wird, sondern act.: der sieht, überall nachsieht, ein allsehender. Denn sie

Digitized by Google

sagte: *habe ich auch hier* in der Wüste (keinem Gottesort), wo ich es nicht erwarten konnte (weshalb die Vermuthung bei *Lag.* Onom.[1] II. 95, dass הֲלֹם durch Dittographie von הֲגַם hereingekommen sei, unnöthig ist), *dem nachgesehen* (*Ew.* 282[b]), *der mich sah* (Ij. 7, 8)? Er sah sie, nahm sich ihrer an; sie hat ihn nicht gesehen, aber als er gieng, merkte sie, dass hier der allsehende Gott gegenwärtig war (in seinem Engel), u. sah ihm nach, (vgl. Ex. 33, 23). Deshalb *nennt man* (11, 9) den Brunnen: *Brunnen des Lebendigen, der mich sieht.* So nach den Mass. Die Erklärung *Brunnen des Lebendig-Sehens* (רֹאִי als Pausalform von רָאִי) d. h. wo man Gott schaut u. am Leben bleibt (*Tuch Kn. Hgst. Ke,*[2]) setzt eine im Hebr. unmögliche Wortcomposition voraus. Gerade deshalb haben die Mass. auch V. 13 nicht רֹאִי sondern רֹאִי accentuirt, u. kann auch von V. 13 die Meinung nicht sein: „du bist ein Gott, der gesehen wird; sehe, d. h. lebe ich auch hier wirklich noch nach dem Sehen, nachdem ich Gott gesehen?“ wie 32, 31, nach der bekannten Vorstellung (19, 17. 32, 27. 31. Ex. 3, 6. 19, 21. 33, 20), dass dem Menschen der Anblick des Heiligen verderblich sei (*Kn. Tuch Ke.*), zumal da auch רָאָה = *leben* nicht gebräuchlich war, u. רֹאִי ohne Artikel u. Suffix zu unbestimmt wäre. Dass im AT. חַי für Gott niemals, u. im Pent. auch אֵל חַי nicht vorkommt (*Ke.*), ist hier, wo ein gegebener Name erklärt werden soll, nicht von Gewicht. Will man emendiren, so empfiehlt sich am meisten der Vorschlag *Wl.* I. 329: אחרי ראי [ואחר] ראיתי [אלה]ם חגם *habe ich* [*Gott*] *geschaut* [*und bin am Leben erhalten*] *nach* [meinem] *Schauen*? so dass der Brunnen heisst *Brunnen von: lebendig ist, wer mich schaut.* Dass aber לחי ראי urspr. „Kinnlade der Antilope“ (*Wl.* I. 329; Prol. 344) bedeutet habe, ist Fiction. Eine ähnliche Vermuthung schon bei *Ges.* th. 175. *Halévy* (Rev. crit. 1883 p. 287) will *puits de la saillie* (*!*) *de vision.* — Der Ort in der Isaac-Geschichte 24, 62. 25, 11 wieder erwähnt, wahrscheinlich einst den Isr. (u. Beduinen, *Stade* in Z. f. ATW. I. 347 ff.) heilig, lag zwischen Qadeš (14, 7) u. dem nicht weiter vorkommenden aber westlicheren *Bered* (LXX *Βαράδ*), wofür *Onk.* חַגְרָא wie für שׁוּר (V. 7), *Trg. jer.* aber Elusa setzt, *Gildemeister* aber (ZDPV. XIV. 82) auf eine Ortschaft بردان, südl. von Ghazza, u. *Wellh.* (Sam. 213) auf *Βηρδάν* (*Lag.* On.[1] 299, 74. 145, 3), *κώμη ἐν τῇ Γεραρτικῇ* verweisen wollte. Zu Hieronymus Zeit (im Onom. unter Barad) zeigte man noch einen Hagarbrunnen; eine bedeutende Strecke südl. von Beerseba in Muweiliḥ, einer Hauptstation der Karawanenstrasse (*Russegg.* R. III. 66. 246; *Rob.* Pal. I. 315), bringen die Beduinen noch immer sowohl die Quelle daselbst als auch eine in der Nähe befindliche Felsenwohnung (Beit Hagar) mit der Hagar in Verbindung (*Rowlands* bei *Ritter* XIV. 1086; ZDMG. I. 175 f.). — V. 15 f. Išmael wird im Vaterhaus geboren, als Abr. 86 Jahre alt war (so dass Išm. bei Einführung der Beschneidung 17, 1 ff. 13 Jahre hatte), vgl. 12, 4 u. 16, 3. Die Verse sind aus A wie auch וַיִּקְרָא V. 15 im Gegensatz gegen V. 11 ausweist.

Digitized by Google

3. Der Bund Gottes mit Abram, die Einsetzung der Beschneidung und die Verheissung des Isaac, Cap. 17; nach A.

Dreizehn Jahre nach Išmael's Geburt erscheint Gott dem Abr., verheisst ihm grosse Nachkommenschaft, ändert demgemäss seinen Namen, sichert ihm u. seinen Nachkommen Kenaan zu u. schliesst mit ihm einen Bund für alle Zeiten, wornach er sein u. seiner Nachkommen Gott sein will V. 1—8. Als Bundeszeichen ordnet er die Beschneidung an 9—14. Dieser Bund soll aber nur die Nachkommen des Sohnes umfassen, den Sarai ihm gebären wird; sie soll Stammmutter des Bundesvolks werden u. erhält ebenfalls einen andern Namen 15—22. Nach dieser Erscheinung Gottes nimmt Abr. sofort die Beschneidung in seinem Hause vor 23—27 (*Kn.*). So schreitet die Cp. 15 angeknüpfte Entwicklung ihrem eigentlichen Ziele zu, aber dem Abr., der in Išmael den Erbsohn zu haben glaubte, ist damit eine neue Glaubens-, Geduld- u. Gehorsams-Probe aufgelegt. — Umfassender erscheint die Bedeutung dieses Stücks, wenn man es in seinem urspr. Zusammenhang, unabhängig von der durch R ihm gegebenen Stellung, betrachtet. Dass näml. der hier V. 2ff. als etwas ganz neues eingeführte Bund von einem andern beschrieben sein muss als der Bund Cp. 15, ist leicht deutlich, wie weiterhin wieder die Verheissung Isaac's 18, 9ff. so lautet, als wäre 17, 15ff. gar nicht vorausgegangen. Cp. 17 ist ein unverändert erhaltenes Stück des A, welches in dessen späteren Berichten vorausgesetzt wird (21, 2. 4. 28, 4. 35, 12. Ex. 2, 24. 6, 3f. Lev. 12, 3), u. sowohl in seinen sachl. Eigenthümlichkeiten, wie „der Verheissung von *Völkern* V. 4f. 16, u. von Königen u. Fürsten 6.16. 20, den Zeitangaben 1. 17. 24f.", der Ähnlichkeit des Bundes mit dem 9, 9ff. beschriebenen, als „in der grossen Breite der Schreibart u. in der Sprache zB. *Elohim*, *El Schaddai* V. 1, אַחֻזָּה u. מְגוּרִים 8, מְאֹד מְאֹד 2. 6. 20 u. a., s. zu V. 20. 23" (*Kn.*) die unverkennbaren Zeichen seines Ursprungs an sich trägt, u. nur in יְהוָה V. 1 die Hand des R aufweist. Dieser A hat aber bis jetzt aus dem Leben Abram's nur äussere Thatsachen (12, 4f. 13, 6. 11f. 16, 3. 15f.), nichts über sein Verhältniss zu Gott gemeldet; alles in dieser Beziehung zu sagende hat er auf Cp. 17 zusammengedrängt, wo die erste Gotteserscheinung u. die Fülle seiner Verheissungen ihm entgegenkommt. Es ist das bei A ein Ereigniss einziger Wichtigkeit. Mit Abr. gieng damals Gott, im bestimmten Hinblick auf Isaac u. Israel, das besondere Verhältnis förmlich ein, auf welchem alles weitere, auch der ganze Mosebund ruht, u. seit dem Noahbund mit der Menschheit, an welchen dieser Bund als ein weiteres Stadium in der Entwicklung des göttl. Rathschlusses sich anreiht, hat er nichts an Bedeutung ähnliches zu melden gehabt. Vom Bewusstsein der Wichtigkeit dieses Vorgangs ist auch seine Darstellung getragen. Der Bund aber ist, wie auch sonst bei A, nicht blos eine

feierl. Zusicherung seitens Gottes (wie Cp. 15), sondern die Herstellung eines gegenseitigen Verhältnisses, in dem beide Theile Pflichten übernehmen. Im Detail seiner Ausführungen hat er, wie gewöhnlich, von richtigen Erinnerungen an das höhere Alterthum sich leiten lassen. Zu diesen gehört nicht bloss der Gottesname El Schaddai, sondern in gewissem Sinn auch die Zurückverlegung der Beschneidung in die Kreise der Erzväter (vgl. noch 21, 4 u. 34, 13 ff.). Freilich ist die Beschn. bei den Isr. noch nicht in Äg. (Ex. 4, 25 f.), sondern regelmässig erst in Kenaan (Jos. 5, 2 f. 8 f.) durchgeführt worden, u. insofern nimmt hier A spätere Zeiten voraus. Andererseits weist aber doch das Vorkommen derselben bei sämmtlichen mit der Terach-Wanderung zusammenhängenden Völkerkreisen u. den Kenaanäern (nicht aber bei den Babyloniern u. Assyrern, auch nicht bei den Philistern) auf eine vormosaische Verbreitung derselben hin, u. insofern hat A einen geschichtl. Anhaltspunkt für seine Darstellung. Dass aber die Auffassung der Beschn. als eines Bundeszeichens erst vom babyl. Exil an möglich geworden sei (*Lag.* Sym. I. 117, GGN. 1889 S. 321; *Wl.* I. 365; *Stade* G.[1] I. 111; *Kuen.* O.[2] I. 206), könnte mit einigem Schein von Wahrheit nur dann behauptet werden, wenn erwiesen wäre, dass sie auch bei den übrigen Kenaanäern ebenso regelmässig u. als religiöser Brauch am achttägigen Kind durchgeführt war, wie bei den Isr., aber das ist nicht zu erweisen; umgekehrt zeigen Stellen, wie Jer. 4, 4. 9, 24 f. Dt. 10, 16. 30, 6. Ez. 44, 7. 9, dass schon früher die Beschn. als äusseres Zeichen der Zugehörigkeit zum Jahvevolk galt. Sie war schon vor dem Islâm bei den Arabern in Übung (Scharastani-v. Haarbr. II. 354; s. auch ZDMG. XLI. 718); „bes. wird das von den Išmaeliten ausgesagt (Jos. ant. 1, 12; 2; Orig. ad Gen. 1, 14; Eus. pr. ev. 6, 11), von den Saracenen (Sozom. h. e. 6, 38), den Sabäern (Philost. h. e. 3, 4), von allen diesen nebst den Samariern u. Idumäern (Epiph. adv. haer. 1, 33). Das AT. deutet auch auf das Loṭvolk sowie auf die Edomiter (Jer. 9, 25) hin" (*Kn.*), obwohl die späteren (nabatäischen) „Idumäer erst durch Hyrcan (Jos. ant. 13, 9, 1) u. die Ituräer durch Aristobul zur Beschneidung (Jos. ant. 13, 11, 3; vit. 23) gebracht wurden" (*Kn.*). Ursprünglich scheint sie ihre Heimath in Afrika bei den Äthiopen u. Ägyptern (Jer. 9, 25) gehabt zu haben, von denen sie wie die Kolchier, so auch die Phöniken u. paläst. Syrer angenommen haben sollen (Her. 2, 104; vgl. Diod. Sic. 3, 31); ein geschichtl. Zusammenhang der Beschn. der asiat. Völker mit der ägyptischen, vielleicht durch die Hyksos vermittelt, darf mit Sicherheit behauptet werden. Dass jedoch in Äg. wie die Priester so *alle* Männer beschnitten waren, ist (trotz *Ebers* Äg. 278 ff., *Lagarde* u. a.) noch nicht erwiesen, u. jedenfalls wurde die Beschn. bei ihnen erst zwischen dem 6. u. 14. Lebensjahr vollzogen, wie wohl auch bei den andern *Völkern*. Sonst vgl. *Win.*[3] I. 156 ff.; *Ew.* A.[3] 120 ff., *Ri.* HWB. 168 ff.; über ihre Bedeutung s. zu Lev. 12, 3. Wie allgemein u. tief eingewurzelt die Sitte bei den Isr. schon frühe wurde, sieht man theils aus der nationalen Verachtung der unbeschnittenen Philister (Jud. 14, 3. 15, 18. 1 S. 14, 6. 17, 26. 36. 2 S. 1, 20), theils aus der bildl. Anwendung

Digitized by Google

von עָרֵל Ex. 6, 12. 30. Jer. 6, 10. Lev. 26, 41, עָרְלָה Lev. 19, 23. Dt. 10, 16 u. a. — Übrigens benützt A den Ort hier dazu, das vollständige Gesetz über die Beschn., wie sie unter den Isr. gelten sollte, darzustellen; er kommt später nicht mehr darauf zurück, sondern setzt es Lev. 12, 3 voraus.

V. 1. Die Zeitbestimmung war theils durch 21, 5, theils durch 17, 25 vgl. mit 16, 16 gegeben. וַיְהוָה] für Elohim rührt von R her (vgl. 21, 1b), welcher die Identität des יהוה der vorhergehenden Stücke mit dem אֱלֹהִים der folg. Erzählung andeuten wollte, vgl. zu 2, 4b (*Kn.*); dagegen wird die Ursprünglichkeit von וַיֵּרָא וגו׳ durch וַיַּעַל V. 22 (vgl. 35, 9ff.) geschützt, u. die Altersangabe, obwohl V. 24 wiederkehrend, hat als Gegensatz zu 16, 16 hier ihren guten Sinn. A „hat auch Gotteserscheinungen (35, 9. 48, 3. Ex. 6, 3); sie sind aber bei ihm selten u. immer einfach. Die hier ist die erste bei ihm" (*Kn.*). Gott kündigt sich an als אֵל שַׁדַּי u. setzt damit diesen Namen zum Gottesnamen des Väter-Bundes ein; er kehrt bei A wieder 28, 3. 35, 11. 48, 3. Ex. 6, 3; sonst Gen. 43, 14. 49, 25; vgl. zu Ex. 6, 3. Über die Bedeutung des שדי gibt es keine sichere Überlieferung. Das *Trg.* behält אל שדי bei; die LXX geben in Gen. u. Ex. ὁ θεός μου, σου, αὐτῶν, in Num. 24, 4. 16. Jes. 13, 6 θεός, in Ps. 68, 15. 91, 1 ὁ ἐπουράνιος (θεὸς τοῦ οὐρανοῦ), in Ez. 10, 5 Σαδδαί, im Ijob 9—10mal κύριος, 14—15mal παντοκράτωρ; ebenso *Peš.*, wo sie nicht אל שדי belässt (Gen. Ex.), setzt dafür ܐܠܗܐ (Num. Ps., Ij. 12mal) oder ܟܠܡܐ (Joel. 1, 15. Jes. 13, 6. Ij. 6, 14), oder ܫܡܝܢܐ (12mal in Ij.); von *Aquila* an (obgleich er nach Hieron. Ep. 136 auch ἄλκιμος gehabt haben soll) kommt dann ἱκανός auf (*Sym. Theo.*, in den hexaplar. Einsätzen der LXX zB. Ruth 1, 20f. Ij. 21, 15. 31, 2 u. ä.); *Vulg.* gibt *omnipotens* (wie ab u. zu wohl auch *Theod.* ἰσχυρός s. Gen. 43, 14. 48, 3. Ex. 6, 3 bei *Field*). Unter diesen Umständen könnte man zweifeln, ob die mass. Aussprache שַׁדַּי alt überliefert, oder erst mit Rücksicht auf die Deutung ἱκανός d. h. שְׁ u. דַּי = αὐτάρκης (auch bei *Saad.*, *Raš.* u. a. Rabb.; noch von *Valeton* in ZATW. XII. 11f. empfohlen) zurechtgemacht sei (*AGeig.*; *Nöld.* in MBAW. 1880 S. 775; ZDMG. XL. 736; XLII. 481). Aber die von *Nöld.* vorgeschlagene Aussprache u. Deutung שַׁדַּי oder שַׁדַּי *mein Herr* (שַׁד = arab. *sajjid*; vgl. aber zu שַׁד auch ass. *šîdu* bei *Schr.* KAT.2 160; *Del.* Par. 153) ist wegen Gen. 17, 1. 35, 11 (שדי im Munde Gottes) u. weil שַׁדַּי niemals in der Anrede Gottes vorkommt, unannehmbar. Die Deutung *der Hohe* von ass. *šadû* (*FdDel.* Prol. 96; ZKSF. II. 291ff.) beruht auf einer nicht blos dem Hebr. fremden, sondern auch im Assyr. unerwiesenen (*Hal.* in ZKSF. II. 405ff.; *Jensen* in ZA. I. 251) Bedeutung von שדה als *hoch sein*. Ableitungen von dem aram. ܫܕܐ, wie *Blitzes-)Schleuderer* (*SSchmid*, *Deyl.*) oder (Regen-)*Giesser* (*Chey.*3 zu Jes. 13, 6) führen völlig aus der Analogie der andern hbr. Gottesnamen heraus, u. sind um nichts brauchbarer, als die von den Syrern (nach aram. ܫܕܝ) ausgedachte Deutung *Deus promissionum* (*PSmith* thes. I. 151), mit welcher *Lag.* (Mitth. III. 71; Nom. 138 u. Reg.

Digitized by Google

68) seine Auffassung von יהוה als *Deus stator promissorum* stützen wollte. Man wird dem nicht entgehen können, שדי mit der √ שדד zusammenzubringen (Joel 1, 15), muss es aber dann nicht *Verwüster* (*Duhm* Th. d. Prof. 303; *Wl.* G. I. 359) deuten, da auch שׁדד (vgl. שׁד) nicht urspr. *zerstören, verwüsten,* sondern *vergewaltigen* bedeutet; vielmehr kommt man auf *der Gewalt übt, der Allgewaltige* (LXX *Vulg.*). Das י— oder —י (wenn schon urspr. שַׁדַּי gesprochen wurde) ist dann entweder die Adjectivendung (*Ew.* 164; *Olsh.* 216d), nicht aber als Aramaismus (*Bäthg.* Beitr. 294) zu erklären; oder aber dient es zur Bildung des Abstr. *Allgewalt* (*Stade* § 301). Passend wäre auch ein Steigerungsadjectiv von שָׁדַח (*Ew.* 155c), wenn man eine √ שָׁדַח = שָׁדַד annehmen dürftc. Durch שַׁדַּי ist אֵל in ähnlicher Weise näher bestimmt wie 14, 18 (21, 33. 33, 20. 35, 7). Dass es ein *alter* Gottesname ist, bezeugt 49, 25; damit zusammengesetzte Personennamen finden sich Num. 1, 6. 2, 25. 1, 5. 2, 10. Hier, wo Gott so Grosses zu leisten verspricht (2. 5—8. 16), ist Selbstankündigung desselben als dessen, der über alles Gewalt hat (vgl. 18, 14), besonders treffend. — Nach der Selbstankündigung spricht er die Forderung aus, welche in dem Bunde an Abr. gestellt wird (vgl. 9, 8). Sie besteht nicht aus einer Reihe von Gesetzen, wie im Mosebund, sondern den Anfängen gemäss u. gegenüber von dem einzelnen Mann ist es eine einzige, aber grundlegende Forderung: *wandle vor mir* d. h. unter meinen Augen (im Gegensatz gegen den, der sich Gott entzieht) u. im Bewusstsein meiner Gegenwart, im Aufsehen auf mich (24, 40. 48, 15. Jes. 38, 3), immerhin noch verschieden von „wandeln mit Gott" (5, 22. 6, 9) *und sei* vollständig d. h. hier doch nicht blos aufrichtig u. ungetheilt mit Gott, sondern in sittl. Beziehung untadelig, *unsträflich* (6, 9). Auf gottesfürchtigen rechtschaffenen Wandel lautet die von ihm zu übernehmende Bundespflicht; eine andere, besondere wird V. 10ff. folgen. — V. 2. Unter dieser Bedingung *gewährt* (9, 12. Num. 25, 12) Gott seinen Bund (vgl. 9, 9ff.), u. verheisst seinerseits, zunächst ganz allgemein, den Mann gewaltig (7, 19) zu mehren, vgl. 12, 2. — V. 3. Abr. fällt auf sein Antlitz, um ehrfurchtsvollen Dank für die göttl. Gnade auszudrücken (Ruth 2, 10. Lev. 9, 24), richtet sich aber nachher wieder auf, wie V. 17 zeigt (*Kn.*). — V. 4ff. Darauf entwickelt ihm Gott in weiterer Rede genauer Wesen u. Inhalt des Bundes, u. zwar zunächst bis V. 8 das, was Gott leisten will, oder die Verheissung. [אֲנִי voraufgestellt zur Hervorhebung, gegenüber von וְאַתָּה V. 9. Kraft des Verhältnisses, das fortan zwischen ihm u. Gott bestehen soll, wird Abr. *zum Vater einer Völkermenge* werden. „Von Abr. werden ausser den Isr. noch andere Völker abgeleitet Cp. 25. 36, u. grosse Nachkommenschaft galt als göttl. Segen des Gottgefälligen (24, 60. 48, 16. 19. Ps. 128. Qoh. 6, 3). אַב] für אַבִי wegen des Namens Abraham gewählt, auch sonst in Eigennamen, wie אֲבִישָׁלוֹם, אֲבִנֵר, u. a." (*Kn.*). Zu גּוֹיִם vgl. 35, 11 auch bei A (aber עַמִּים 48, 4). Das seltene Wort הָמוֹן (eig. *Getümmel*), wofür 35, 11. 48, 4. 28, 3 קָהָל, ist gewählt mit Beziehung auf die Deutung des אַבְרָהָם V. 5. Es wird näml. sein Name in Abraham umgeändert, weil in dieser Aussprache das הם von

Digitized by Google

הָמוֹן durchklingt. Das ist aber blosses Lautspiel (nicht Etymologie) zur Anknüpfung jenes Gedankens an den Namen (vgl. 29, 32). Ein Wort רחם in der Bedeutung *Menge* ist nicht belegbar; an das im Qamus genannte *ruhâm* (*numerus copiosus*) hat Vrf. nicht denken können. Textverstümmlung (*Hal.* RB. XI in REJ. XV. 177 f., der לְאַבִּי für לאב herstellen will: „chef d'une multitude") ist gerade an dieser Stelle völlig unwahrscheinlich. Ob אברהם die ursprüngliche (*Ew.* G.[3] I. 465; *Stade* in ZATW. I. 349) u. אברם die zusammengezogene u. hebraisirte Form, oder umgekehrt אברהם erst aus אברם erweitert ist? Da רָהַם = רוּם weder im Hbr. noch sonst zu belegen ist, so ist das erstere wahrscheinlicher. Deutbar ist aber אברהם nicht, u. könnte höchstens durch die arab. Kunja *Abu Ruhm* (*Nöld.* in ZDMG. XLII. 484) erläutert werden; dagegen אברם könnte *hoher Vater*, oder wenn es אבירם (Num. 16, 1 ff. Dt. 11, 6. 1 R. 16, 34) gesprochen würde, *Vater des Ram* oder *Vater ist der Hohe* (*Bäthg.* Beitr. 155 ff.) bedeuten, vgl. den ass. Mannsnamen *Abu-ra-mu* (*Schr.* KAT.[2] 200). Mit אב als erstem Glied gebildet reiht sich אברהם u. אברם den vielen andern ähnlich gebildeten Personennamen einfach an; als ein Gottesname (*Nöld.*) wäre אברם ohne Analogie bei den Semiten. — Abraham also soll fortan als der höhere oder Bundes-Name gelten (wie Israel 35, 10 statt Jacob). Übrigens trifft diese Umnamung hier um so passender zu, als damals zugleich die Beschneidung eingeführt wurde u. „mit der Beschn. die Hebräer die Namengebung verbanden (21, 3 f. Luc. 1, 59. 2, 21), ebenso die Perser nach *Tavernier* R. I. 270; *Chardin* Voy. X. 76" (*Kn.*). אֶת־שְׁמֹךָ] 4, 18. וְהָיָה] 42, 10. Nur bei A lautet die Verheissung immer auf eine Mehrzahl von Völkern (V. 16. 20. 35, 11. 48, 4. 28, 3, dagegen bei den andern auf die Einzahl 12, 2. 18, 18. 46, 3), ebenso ist ihm die Hervorhebung von Königen u. Fürsten unter den Nachkommen eigenthümlich (V. 20. 25, 16. 35, 11. 36, 31), *Kn.* — V. 7. „Diese verheissenen Nachkommen, welche indess V. 19. 21 näher bestimmt werden, soll der Bund mit umfassen, u. soll *ein Bund der Ewigkeit* sein, für alle Zukunft bestehen. לְדֹרֹתָם] nach den einzelnen auf einander folgenden Generationen derselben, s. zu Ex. 12, 14. Formeln dieser Art liebt A (8, 19. 10, 5. 20. 31 f.). *zu sein dir Gott*] d. h. der Bund besteht darin, dass ich El Schaddai dir u. deinen Nachkommen Gott u. somit Gegenstand religiöser Verehrung (28, 21), so wie Herr, Leiter, Beschützer u. Beglücker bin (Ex. 29, 45. Lev. 11, 45. 22, 33. 25, 38. 26, 45 u. ö.); Abraham's Nachkommen sollen Gott zum Volk sein d. h. ihm als Verehrer, Knechte u. Schützlinge angehören (Ex. 6, 7. Lev. 26, 12. Dt. 26, 17 ff. 29, 12 u. ö.); es soll zwischen ihnen ein Verhältniss näherer Angehörigkeit bestehen" (*Kn.*) — V. 8. Dazu kommt noch die Verheissung des Besitzes des Landes Ken. (15, 18 ff. 13, 15. 12, 7), bei A hier zum erstenmal. *das Land deines Wanderlebens*] „worin du als גֵּר *Fremder* dich aufhältst, vgl. 28, 4. 36, 7. 37, 1. 47, 9. Ex. 6, 4" (*Kn.*) — V. 9—14. Die Beschneidung als Bundeszeichen. V. 9. „Aber auch Abr. hat ausser der allgemeinen Verpflichtung V. 1 eine besondere rituelle Bundesleistung zu erfüllen;

Digitized by Google

sie wird durch ein besonderes וַיֹּאמֶר eingeführt" (*Kn.*). אַתָּה] gegen אֲנִי V. 4. — V. 10. *beschnitten werden euch alles Männliche!* (*Ew.* 328[c]) d. h. beschn. werde euch jede männl. Person! Darin soll der Bund, näml. nach seiner äusseren Seite, bestehen; die Beschn. soll das äussere Zeichen des Bundes sein V. 11 (vgl. 31, 44 *Kn.*). *Olsh.* vermuthet זֹאת אוֹת בְּרִיתִי als urspr. Lesart. תשמרו] תשמר LXX; dann müsste aber folgerecht auch וביניכם (für וביניכם) stehen. Soll יבין זרעך אחר nicht überflüssig sein (*KS.*), so müssen mit *ihr* Abr. u. die lebenden Mitglieder seines Hauses (V. 23ff.) gemeint sein. — V. 11. Und zwar, näher bestimmt, *sollt ihr beschnitten werden in Ansehung des Fleisches* (vgl. zum Acc. 3, 15) *eurer Vorhaut.* וְנִמַלְתֶּם] Niph. perf. beim ו consec. für וְנִמַּלְתֶּם (*Ew.* 234[e]; *Ges.* 67 A. 11; *König* I. 344) von מָלַל = מוּל. — V. 12 f. Zwei neue Bestimmungen. „Acht Tage alt soll jedes männl. Kind beschnitten werden. Dies war bei den Isr. die gesetzlich gebotene (Lev. 12, 3) u. gewissenhaft eingehaltene Zeit (21, 4. Luc. 1, 59. 2, 21. Phil. 3, 5; Jos. ant. 1, 12, 2); anders bei den Arabern, s. V. 25" (*Kn.*). Sodann soll die Beschn. auch auf alle Sklaven ausgedehnt werden, mögen diese *Hausgeborne* (14, 14) oder *um Geld Gekauftes* (Ex. 12, 44) sein. בֶּן־נֵכָר] im Pent. noch V. 27. Ex. 12, 43. Lev. 22, 25. חוּץ] wie 7, 2. Übrigens dürfte V. 12[b] richtiger mit 13 verbunden werden (*Del.*). — V. 14. Endlich wird noch Ausrottung auf die Unterlassung der Beschn. gesetzt, näml. für die im Bund stehenden Nachkommen Abraham's, die Isr., nicht die andern (wie Išmael.), weil solche Unterlassung Bundesbruch, auch Geringschätzung Gottes (Num. 15, 31) war. Die Formel *selbige Seele wird ausgerottet werden aus ihren Volksgenossen* kommt im Gesetz sehr oft vor (Ex. 12, 15. 19. Lev. 7, 20ff. 23, 29. Num. 9, 13. 15, 30 u. ö.). Sie ist nicht ein Befehl zur Verhängung der Todesstrafe durch die Obrigkeit (*Kn.*), denn das hiefür gebräuchliche מוֹת יוּמַת wird, wo Todesstrafe bezielt ist, noch daneben gesetzt (Ex. 31, 14f.), u. die Formel erscheint in vielen Fällen, wo von einer Bestrafung durch die Gemeinde gar keine Rede sein kann, sondern sie befiehlt Ausstossung aus der Gemeinschaft des Geschlechts (*Cler. JDMich. Ilg., Stade* Ge.[1] 421 f.), u. droht göttliches Einschreiten zur Wegraffung des Übelthäters an, wie aus den Varianten Lev. 17, 9f. 20, 3. 6 deutlich ist (*Raš. IE., Qi. Ros., Saalschütz* M.R. 476; *Diestel* die relg. Delikte in JBTh. V. 297ff.). Übrigens sind die עַמִּים eines Mannes, gleichsam die verschiedenen Theile seines עַם, in dieser u. einer andern alten Redensart (s. 25, 8) seine Stammesgenossen u. *Verwandten*, Blutsverwandten (vgl. Lev. 19, 16. 18); die Redeweise stammt aus einer Zeit, wo die Eintheilung des Volks in Stämme, Geschlechter, Familien noch lebendig war (*Ew.* A.[3] 419; *Krenkel* in ZATW. VIII. 284). Gegen die Behauptung, dass in diesen Phrasen der Plur. eine junge Correctur für den Sing. sei (*Diest.* 298 f.), s. zu Ex. 30, 33; ebenso wenig ist Grund, V. 14 für einen fremden Zusatz (*Diest.* 305 f.) zu halten. Dagegen wäre denkbar, dass ברום השמיני, was LXX *Sam.* nach ערלתו haben, erst von den späteren Soferim getilgt wurde. חַפֵּר] Pausa für חַפַּר *Ew.* 141[b]. — V. 15—21. Umnamung der Sarai, Verheissung des Isaac,

Digitized by Google

Eröffnungen über Išmael u. Isaac. V. 15 f. שָׂרַי אִשְׁתְּךָ] nachdrücklich voraufgestellt, durch ־ָה von שְׁמָהּ wieder aufgenommen. Sarai soll mit dem Bundesnamen שָׂרָה d. i. (Jud. 5, 29) *Fürstin* (von שַׂר, *Σάῤῥα* LXX) heissen. Ob שָׂרַי nur eine veraltete Form desselben Worts mit ־ַי (wie im Arab.) = ־ָה sei (*Nöld.* in ZDMG. XL. 183. XLII. 484), oder ob die Hebr. (wie die LXX mit *Σάρα*) die W. שָׂרָה (32, 29) darin durchhörten, es also als *streitbar, kampflustig* auffassten (vgl. שָׂרַי u. a.), ist nicht mehr zu sagen; die Nichtbezeichnung des fem. fiele in letzterem Fall auf, wäre aber möglich, nicht aber wenn ־ַי blosse Adj.-Endung (*Del.*[4] *Ke.*) wäre. Die Deutung שָׂרַי *fröhlich*, שָׂרָה *erfreuende* (*Pfeiffer* in StKr. 1871 S. 145 ff.) nach arab. *sarra* verstösst gegen Laut- u. Bildungsgesetze. Dass שָׂרָה u. יִשְׂרָאֵל eigentlich derselbe Name sei (*RSmith* Kinship 30), ist eine Bemerkung, die nicht viel fördert, aber immer noch hörbarer, als der Einfall (*Lag.* Arm. St. 162, GGN. 1886 S. 565, Nom. 92 ff.; *EMey.* in ZATW. VI. 16), dass der in Petra, Bostra u. s. verehrte *nabatäische* Gott *Dusares* d. h. דו שרא, ذو الشرى (s. über ihn *JH Mordtm.* ZDMG. XXIX. 99 ff.; *Wellh.* Skiz. III. 46 ff.; *Nöld.* ZDMG. XLI. 711 f.; *Bäthg.* Beitr. 92 ff.) = Gemahl der שרא d. h. Abraham, u. שָׂרָה urspr. der Name einer Örtlichkeit, näher „des unfruchtbaren Steingebirges" (*Lag.* Nom. 94) gewesen sei. וברכתיו] וברכתיה LXX *Sam. BJub. Peš.*, *Trg. Jer.* ist Correctur (*Geig.* Urschr. 458), in LXX *Peš.* durch den Rest des V. fortgesetzt. — V. 17. Abr. fällt nieder aus demselben Grund wie V. 3. *Er lachte*, nicht aus Freude, sondern vor Verwunderung, wie seine folg. Worte zeigen; der Name Isaac soll motivirt werden wie 18, 12 (C) u. 21, 6 (B). הלבן] *Ges.* 100, 4. וְאִם — חֵ] *Ew.* 324[c]. Da A dem Abr. 175 Lebensjahre gibt (25, 5), so ist Zeugung im 99. Jahr an sich nichts so sehr auffallendes. Sind also die Worte von ויצחק an ein Einschub (*Ew.* G.[3] I. 468)? Vergleicht man die Proportionen des Zeugungs- u. Lebensalters in Cp. 5. 11, so lässt sich die Äusserung doch rechtfertigen. Die Altersangabe für Sara würde man ohnedem ungern entbehren, auch ist Sara mit 90 Jahren (vgl. 23, 1) wirklich alt zum Gebären, u. מאת (statt מאה) findet sich bei ihm auch 23, 1 (wenigstens im mass. T.). — V. 18. Dem Abr. steigt aber nun sofort die Besorgniss auf um Išm., den er nicht verlieren möchte; er spricht Gott dieses Anliegen aus. לְפָנֶיךָ] unter deiner Obhut u. Fürsorge, wie Num. 18, 19. Jes. 53, 2. Hos. 6, 2 (*Kn.*). — V. 19. Darauf erklärt sich Gott noch bestimmter u. beharrt zunächst auf dem bezüglich des Sohnes der Sara gesagten: אֲבָל *sicherlich, gleichwohl* (*Ew.* 354[a]). In der von Isaac abstammenden Linie werde sein Bund mit Abr. sich fortsetzen. *Isaac*] 21, 3. עוֹלָם] + *εἶναι αὐτῷ θεὸς καί* LXX. — V. 20. Aber auch *bezüglich* (19, 21. 42, 9) Išmael's erklärt Gott, ihn gehört zu haben, u. verheisst ihn zu einem grossen Volk mit 12 Stammfürsten (25, 12 ff.) zu machen. Zu נָתַן לְגוֹי vgl. 48, 4 bei A. — V. 21. Aber der Bundesträger ist u. bleibt der von Sara *auf diese Zeit* (3, 8) im andern Jahr zu erwartende, vgl. 21, 2. — V. 22. וַיְכַל] Subj. ist Gott, vgl. 18, 33. Gott fährt zum Himmel wieder auf, von dem er gekommen war, wie 35, 13. — V. 23—27. Die Ausführung der göttl. Anordnungen

Digitized by Google

durch Abr. V. 23. Pünktlich gehorsam beschneidet er am *selben* Tag (7, 13) alle Mannsleute seines Hauses. *alles Männliche an* (7, 21) *den Leuten seines Hauses* d. i. Sklaven 15, 3 (*Kn.*). — V. 24. בְּהִמֹּלוֹ] undeutlich, ob refl. oder pass. — V. 25. „Išm. wurde in einem Alter von 13 Jahren beschnitten. Die muhamm. Völker beschneiden noch jetzt ihre Kinder viel später als die Juden (*Arvieux* merkw. Nachr. III. 146); als die gewöhnl. Beschneidungszeit bei ihnen bemerkt das 6. bis 7., beim Landvolk das 12. bis 14. Lebensjahr *Lane* Sitt. I. 48, das 6. bis 10te *Russell* NG. v. Aleppo I. 282, das 7te *M. d'Ohsson* ottom. Reich I. 385, das 8. bis 10te *Rauwolff* Reis. I. 85, das 12 bis 14te *Tournefort* R. II. 431, das 13. bis 15te *Lüdecke* türk. Reich I. 241, bei den Persern das 5. oder 6te *Chardin* Voya. X. 75, vgl. *v. Schubert* II. 48. Bei den Arabern wird von Jos. ant. 1, 12, 2 u. Orig. ad Gen. 1, 14 das 13te, von *Burckh.* Bed. 70 das 6. oder 7. Lebensjahr angegeben; nach *Döbel* Wand. II. 173 beschneiden die Araber in Ägypten die Knaben meist erst im 13. Jahr. Der Ḳoran schreibt darüber nichts vor; man übt die Beschn. als alten heil. Brauch u. bindet sich nicht an eine bestimmte Zeit" (*Kn.*). — V. 26. נִמּוֹל] ist das von מלל aus gebildete Niph. zu מול (*Ew.* 140a), vgl. V. 10f. — V. 27. מֵאֵת] zu מקנה bezogen, vgl. Lev. 27, 24.

4. Der Besuch der Himmlischen bei Abraham und in Sodom, und die Zerstörung Sodom's und Gomorrha's, Cap. 18, 1—19, 28; aus C.

Begleitet von 2 Engeln kehrt Jahve um Mittag im Mamrehain bei Abr. ein, nimmt dessen gastfreundliche Bewirthung an u. verheisst ihm einen Sohn von Sara, welche jedoch ob der Verheissung lacht (18, 1—15). Auf dem Wege nach Sodom u. Gomorrha, wo er über die ruchlosen Bewohner eine Untersuchung halten will, eröffnet er dem mitgehenden Abr. dieses Vorhaben, lässt sich eine Fürbitte desselben gefallen u. sagt zu, er wolle nicht verderben, wenn auch nur 10 Rechtschaffene unter den Frevlern sich fänden. Nach dieser Verhandlung scheiden Jahve u. Abr. von einander (18, 16—33). Die beiden vorausgegangenen Engel kommen Abends nach Sodom, werden von Loṭ gaṣtfreundlich aufgenommen, von den Sodomiten aber mit schmählicher Misshandlung bedroht (19, 1—11). So über die furchtbare Sittenlosigkeit der Sodomiten gewiss geworden, schicken sie sich zur Vollstreckung des Strafgerichts an, bringen aber vorher Loṭ nebst dessen Weib u. 2 Töchtern hinaus, u. weisen ihm auf seine Bitte Ṣoar als Zufluchtsort an. Darauf lässt Jahve Schwefel u. Feuer auf die sündigen Städte regnen u. zerstört sie gänzlich (19, 12—26). Abr. aber, als er Morgens von den Höhen aus nach Sodom hinunterblickt, sieht dicken Qualm dort aufsteigen (19, 27f.). — Es ist das eine in sich abgerundete Erzählung von vollendeter epischer Kunst. Von Abr. geht sie aus, zu ihm kehrt sie zurück; auch die Katastrophe im Kikkar steht in Beziehung zu ihm. Er in strahlender sittl. Schönheit, ein Vertrauter Gottes, dagegen in den Städten des Kikkar das äusserste sittl.

Digitized by Google

Verderben; Gott bei ihm zu Besuch, wie Freund bei Freund, Verheissungen spendend, Rathschlüsse enthüllend, dagegen wider die Städte mit Feuer vom Himmel zum Gericht einschreitend: durch diese Contraste tritt die Würde u. Bedeutung des Gottesmanns um so heller hervor, u. die Blicke, die hier eröffnet werden, in die Gerechtigkeit u. Barmherzigkeit des göttl. Waltens unter seinen Freunden u. Feinden, sind für Abr. u. seine Nachkommen eröffnet (18, 19). Der Vrf. ist ohne Frage derselbe, dem man zB. 2, 4—3, 24. 11, 1—9 verdankt, mit derselben Schönheit u. Durchsichtigkeit der Darstellung, derselben Lebendigkeit der Zeichnung, derselben Gedankentiefe u. Fülle, derselben naiven, dem Volksmund gerechten Vermenschlichung Gottes; auch die Rückbeziehung 18, 18 auf 12, 2 f., sowie die Ausdrucksweise im ganzen u. einzelnen, lässt ihn wiedererkennen, zB. „Jahve u. Adonai 18, 27. 30 ff. 19, 18, die Wörter הִבִּיט 19, 17. 26, הִשְׁקִיף 18, 16. 19, 28, צְעָקָה 18, 21. 19, 13, חָלְלָה 18, 25, הַפַּעַם 18, 32, חִנּוּ־נָא 18, 27. 31. 19, 2. 8. 19 f., בַּעֲבוּר 18, 26. 29. 31 f., פָּצַר 19, 3. 9, טֶרֶם 19, 4. לְבִלְתִּי 19, 21, אוּלַי 18, 24. 28 ff., לִקְרַאת 18, 2. 19, 1, לָמָּה זֶּה 18, 13, כִּי עַל־כֵּן 18, 5. 19, 18, אַף 18, 13. 23 f., רַק 19, 8, נָא 18, 3 f. 21. 30. 32. 19, 2. 7. 18. 20 u. ö., die Formen in וּן 18, 28—32 u. אֵל für אֵלֶּה 19, 8. 25, die Ausdrucksweisen *dein Knecht* für *ich* 18, 3. 5. 19, 2. 19, *alle Völker der Erde* 18, 18, *sich früh aufmachen am Morgen* 19, 2. 27, *sich niederwerfen zur Erde* 18, 2. 19, 1, *Gnade finden* 18, 3, *Huld thun* 19, 19, חָרָה ohne אַף 18, 30. 32, die Disjunctivfrage 18, 21, בּוֹא בַיָּמִים 18, 11. Auch ist das Verhältniss der Erzählung zu dem Bericht 19, 29 bei A u. die Verschiedenheit zwischen 18, 12 u. 17, 17 zu bemerken“ (*Kn.*). Als jüngere Einsätze will *Wl.* XXI. 415 ff. (*Kuen.* O.² I. 141; *Fripp* in ZATW. XII. 23 ff.) 18, 17—19. 22ᵇ—33ᵃ (auch *KS.* wenigstens 18, 17—19) ausscheiden, u. letzteren Passus aus der Zeit des Jer. u. Ez. ableiten. Aber sprachliche Gründe dazu liegen nicht vor (beachte im Gegentheil נִבְרְכוּ 18, nicht Hithp.), u. die sachlichen reichen nicht aus. Denn dass 18, 23 ff. Abr. anders mit Gott redet, als V. 2 ff., ist nach dem zu V. 3. 13 Bemerkten nur natürlich; dass auch in den *zweien* Cp. 19 Gott wieder gegenwärtig ist, ist völlig in Übereinstimmung mit 16, 11 ff.; über die Gerechtigkeit u. Barmherzigkeit Gottes hat man schon vor Jer. nachgedacht (zB. Gen. 20, 4); über die Möglichkeit der Fürbitte für Schuldige s. zB. 20, 7. 17. Ex. 32, 11 ff. Dagegen ist die Eröffnung Gottes an Abr. 18, 20 f. ohne V. 17—19 u. 23 ff. völlig zwecklos u. steht in der Luft. — R seinerseits hat das Stück an dem einzig passenden Orte eingefügt. Die Verheissung des Sarasohnes erscheint nun als eine (gegenüber den Zweifeln 17, 17) wiederholte u. durch Wiederholung bekräftigte. Im übrigen setzt sich hier die Prüfungs- u. Erziehungsgeschichte des Mannes fort: wie er Gelegenheit bekommt, seine Gastfreundschaft u. seine Menschenliebe zu bethätigen u. sich dadurch des göttlichen Segens aufs neue würdig zu machen, so kann auch das vor seinen Augen sich vollziehende Strafgericht an den Städten auf ihn u. durch ihn auf seine Nachkommen nur die heilsamsten Eindrücke hervorbringen.

Digitized by Google

V. 1—15. Einkehr der Himmlischen bei Abr. u. Verheissung Isaac's. „Man vergleicht aus der class. Mythologie die Wanderungen der Götter unter den Menschen, um deren Übermuth u. Frömmigkeit kennen zu lernen (Hom. Od. 17, 486 f.) u. die gastfreundliche Aufnahme, welche Jupiter u. Merkur einst bei dem bejahrten, kinderlosen Ehepaar Philemon u. Baucis (Ovid. met. 8, 626 ff.), sowie ein andermal nebst Neptun bei dem bejahrten Hyrieus, der zur Belohnung einen Sohn erhielt, fanden (Palaephat. incred. 5; Ovid. fast. 5, 494 ff.)" *Kn.* — V. 1. Jahve erscheint dem Abr. im Mamrehain (13, 18. 14, 13), *während* dieser *am* (V. 10; *Ew.* 204ª) *Eingang des Zeltes* d. h. aussen vor demselben sitzt, *um die Hitze des Tages* d. h. die Mittagszeit (1 S. 11, 11. 2 S. 4, 5). — V. 2. Aufschauend sieht er 3 Männer *über* ihm, dem sitzenden, also vor ihm dastehen (1 S. 22, 6), immer noch in einiger Entfernung. Dieses ihr Stehenbleiben war aber ein Warten, ob sie eingeladen würden (*Del.* nach *Daumas* Pferde der Sahara S. 195). Er eilt ihnen sofort entgegen, u. macht durch Niederwerfung die übliche Höflichkeitsbezeugung. In diesen 3 Männern, von denen einer vor den andern sich auszeichnet (V. 3 ff.), ist Jahve gegenwärtig (V. 1), wie in Cp. 19 wieder in den zweien. Die 3, u. in Cp. 19 die 2 zu streichen, u. durchaus einen, näml. Jahve dafür herzustellen (*Fripp* 24 ff.), ist reine Willkühr. וירץ] mit לִקְרָאת wie noch 24, 17. 29, 13. 33, 4. — V. 3. Gastfreundlich ladet er sie ein, bei ihm einzukehren. Er redet einen an, nachher V. 4 die drei zusammen; das erklärt sich, wenn einer davon als Hauptperson auch äusserlich kenntlich war, u. ist deshalb die Lesart des *Sam.*, welcher V. 3 durchaus die 2 p. Pl. darbietet, nicht vorzuziehen. Dagegen ist das mass. אֲדֹנָי (schon im *Trg.*) falsch u. אֲדֹנַי zu sprechen (gegen *Tuch Kn. Del. Ke.*; *Dalman* Adonai S. 16, welcher umsonst behauptet, dass „der Erzähler Jahve als eine Abraham von vorn herein bekannte Persönlichkeit auftreten lasse"). Denn wenn er gleich zu Anfang in den Fremden eine Gotteserscheinung erkannt hätte, so wäre seine Leistung keine grosse (welcher Mensch wird dem erschienenen Gott die Ehre verweigern!), u. selbst das Anbieten von Speise u. Trank sinnlos; von einer Prüfung oder Untersuchung könnte auch keine Rede sein. In Wahrheit beginnt die Enthüllung erst im Laufe des Gesprächs (13), u. der Fall liegt geradeso wie Cp. 19, wo auch erst nach geschehener Prüfung die Engel als solche sich zu erkennen geben (V. 12 f.). אִם־נָא] nicht: *o dass doch!* (*Kn.*), sondern נָא gibt der Bedingung nur eine leichte Färbung; *Ges.* th. richtig: si — quod opto magis quam sumere audeo — gratiam inveni; ebenso 24, 42. 33, 10. 47, 29. 50, 4. Ex. 33, 13. 34, 9; selbst Gen. 30, 27, obwohl dort der Nachsatz ausgelassen ist. — V. 4. Er wünscht sie zu bewirthen. יֻקַּח] es mag *geholt* werden; die, die das Wasser holen, braucht er nicht zu nennen. „Man gieng in blossen Sandalen; das Waschen der Füsse war bei eingekehrten Wanderern nöthig u. fand bes. vor der Mahlzeit statt (19, 2. 24, 32. 43, 24. Jud. 19, 21. 2 S. 11, 8). *lehnet euch unter dem Baum*] lasst euch in der Art, dass ihr euch auf den Arm stützet, unter ihm nieder. Man lag bei der Mahlzeit (Am. 6, 4), das Sitzen kommt

Digitized by Google

aber öfter (zB. 27, 19. Jud. 19, 6) vor, s. *Win.*[3] II. 48" (*Kn.*). חָצַץ] der Sing. ist ganz in der Ordnung, da 3 Leute sich nicht unter mehreren Bäumen zum Essen lagern werden; also ist auch nicht daraus zu folgern, dass אֱלֹנֵי מ' V. 1. 13, 18. 14, 13 jüngere Correctur für אֱלוֹן מ' sei (*Wl.* in *Bleek* Einl.[4] 643; *Baud.* Stud. II. 224), um so weniger, da es dann nicht בָּאֵל', sondern אֵצֶל א' (Dt. 11, 30) oder עִם-א' (Jud. 9, 6) heissen würde. Dass LXX (*Peš.*) überall δρῦς im Sing. geben, geschah mit Rücksicht auf den grossen zu ihrer Zeit dort noch übrigen Baum (Jos. b. j. 4, 9, 7). — V. 5. *Bissen Brod*] bescheidener Ausdruck für das reichliche Mahl, das er vorsetzen will. *stützet euer Herz*] erquickt euch mit Speisen, Ps. 104, 15. Jud. 19, 5. 8; die Speisen selbst sind Stützen der Lebenskraft Jes. 3, 1. Lev. 26, 26 („corporis fulturae, quibus animus sustinetur" Plin. ep. 1, 9) *Kn.* כִּי עַל-כֵּן] *denn deshalb* = weil nun einmal, *Ges.* th. 682; *Ew.* 353[a] (vgl. 19, 8. 33, 10. 38, 26. Num. 10, 31. 14, 43). — V. 6—8. „Das Mahl wird, da man hohe Gäste nicht lange warten lassen darf, sehr schnell bereitet; es besteht in Brodkuchen, Fleisch, Rahm u. Milch, u. ist ein ächtes Beduinenmahl (*Lane* Sitt. II. 116), aber zu Ehren der Gäste (s. 43, 34) äusserst reichlich. *beschleunige* 3 *Sea Mehl, Feinmehl*] bringe sie schnell herbei, Jes. 5, 19. 1 R. 22, 9"; oder aber: *eile!* 3 *Sea Mehl!* סְלֶת] Lev. 2, 1. *Kuchen*] kleine runde Aschenkuchen, die auf heissen Steinen gebacken wurden (*Win.*[3] I. 95). Er, der Knecht, *eilte es* (das junge Rind) *zu machen* d. h. zu bereiten. *u. er gab vor sie*] trug die Speisen auf u. setzte sie ihnen vor, vgl. 24, 33. Ex. 25, 30. *indem er selbst vor* (V. 2) *ihnen stehen blieb*] „sie bediente (Jer. 52, 12. 1 R. 10, 8). So ist es noch jetzt im Morgenland. Die Scheiche der Araber setzen sich nicht, wenn sie angesehene Gäste haben, um mit ihnen zu essen, sondern bleiben stehen, um den Gästen aufzuwarten (*Shaw* R. 208; *Buckingham* Mesopot. 23; *Seetz.* I. 400). Von den Königen der Nabatäer berichtet ähnliches *Strabo* 16, 4, 26. *u. sie assen*] was sonst die Himmlischen verweigern (Jud. 13, 16). Nach Jos. ant. 1, 11, 2, *TgJon., Raš. Qi.* indess sollen sie blos zu essen geschienen haben" (*Kn.*). — V. 9 f. In dem angeknüpften Gespräch wird die Rede auf Sara gelenkt, weil Gott ihr einen Sohn ankündigen will. וַיֹּאמְרוּ] LXX haben unrichtig schon hier εἶπε δέ. אֵלָיו] die Überpunktirung von איו (vgl. 16, 5) weist wohl auf eine Lesart לוֹ (*Hypeden*). כָּעֵת חַיָּה] um *die* Zeit als eine wiederauflebende d. h. *wann diese Zeit wiederauflebt* (*Ges.* th. 470; *Ew.* 337[c]) d. h. *über's Jahr* (1 S. 1, 20). In V. 14 wird noch לַמּוֹעֵד, 2 R. 4, 16 f. לַמּוֹעֵד חַיָּה dazugesetzt: über's Jahr auf diese Zeit. Zur Erläuterung vgl. auch 17, 21. Erst V. 10 nimmt der eine (V. 3) das Wort. וְהוּא אַחֲרָיו] *u. sie*, die Thür, war *hinter ihm*, dem redenden Jahve, so dass die an der Thür stehende Sara ihn nicht sah, u. er sie nicht. So die Mass., wogegen die LXX הוא (והיא) auf Sara beziehen. — V. 11 ein Umstandssatz zur Erklärung der Handlung in V. 12, also חדל Plsqpf. Sie waren *hineingegangen in den Tagen*, tief darin, vorgerückten Alters (auch 24, 1. Jos. 13, 1. 23, 1 f., vgl. Luc. 1, 7); *aufgehört hatte zu sein der S. Weg* (Art, Gewohnheit)

Digitized by Google

gleich den Weibern, wie ihn die Weiber haben (31, 35) τὰ γυναικεῖα, die monatliche Reinigung u. damit die Fähigkeit, Kinder zu empfangen u. zu gebären. Der Natur nach hatten sie keine Kinder mehr zu erwarten (17, 17. 21, 6 f.) — V. 12. So lachte sie denn, jedoch nur in sich hinein, nicht laut. Eine etwas andere Erklärung des Namens Isaac, als 17, 17. אַחֲרֵי בְלֹתִי] nachdem ich *abgewelkt*, verfallen bin (Ps. 32, 3; Ij. 13, 28), vgl. 13. הַאַף] Frage der Verwunderung ohne הַ (*Ew.* 324[b]) vgl. 21, 7; *ist mir geworden* = sollte mir geworden sein, sollte ich noch haben, Geschlechtslust? (der um אחרי verstümmelte LXX Text בְּלֹתִי—עֶדְנָה kommt nicht in Betracht). *mein Herr*] mein Ehemann (Ps. 45, 12), vgl. 3, 16. — V. 13 f. Gott tadelt das Lachen, weil es Zweifel an seiner Macht verrieth. Da durch die Verheissung V. 10 u. noch mehr durch sein Wissen um das Lachen der Sara Gott den Schleier gelüftet u. sich seinem wahren Wesen nach zu verstehen gegeben, bezeichnet Vrf. hier zuerst den Redenden als Jahve (denn V. 1 war nur der zusammenfassende Ausdruck für alles Folgende). *ist ausgezeichnet vor Jahve eine Sache*] etwas zu gross, zu wunderbar für ihn? (Dt. 17, 8. 30, 11). Vgl. אֵל שַׁדַּי 17, 1. — Der hier angekündigte Besuch Gottes bei Abr. kann erst *nach* der Geburt Isaacs fallen (wegen ולשרה בן: *da hat Sara einen Sohn*): er ist aber nachgehends nicht berichtet, denn mit 21, 1[a] kann er nicht gemeint sein. — V. 15. „Sara leugnet aus Furcht vor Strafe ihr Lachen, das nur ein inneres (V. 12) gewesen war; Gott aber fertigt sie mit einem kurzen לֹא *nein* (19, 2. 42, 12) ab" (*Kn.*). — — V. 16—33, Verhandlung zwischen Gott u. Abr. über das Sodom u. Gomorrha bevorstehende Strafgericht. Gott ist nicht blos zum Besuch bei Abr. erschienen, sondern auch um das gräuelhafte Sittenverderben in den Städten zu untersuchen (V. 21). Da ist es denn das schönste Zeichen göttlicher Freundschaft für Abr., dass er ihm einen Wink gibt über das so vielen Menschen bevorstehende Gericht. Dieser erhält Gelegenheit, edlen Sinn sittlicher Milde u. Freundlichkeit, für den es keinen Unterschied zwischen Eigenen u. Fremden gibt, zu bewähren; zugleich wird das Wesen Gottes, der immer lieber verzeiht als verderbt, aber als der strafende immer nur gerecht straft, in helles Licht gesetzt. V. 16. Die Männer aufgebrochen u. von Abr. geleitet (auf einer der Höhen des Gebirgs Juda, welche die nöthige Fernsicht gewährt s. 19, 27 f.), *schauten* hinab (19, 28) *auf die Fläche von Sodom*, wohin sie gehen wollten. „Zu שִׁלַּח s. 12, 20 u. zu עַל־פְּנֵי 14, 3. 19, 28. Num. 21, 20" (*Kn.*). — V. 17—19 mit Unterbrechung der Erzählungsfolge, um das V. 20 ff. Gesagte zu motiviren. Gott sagt, nicht zu Abr. (sondern אֶל־לִבּוֹ 8, 21), denkt, ob er wohl sein Vorhaben vor Abr. geheim halten soll, *da doch* Abr. sicherlich zu einem grossen Volk werden (12, 2) u. mit ihm sich alle Völker segnen (12, 3) werden, also er bedeutend u. würdig genug sei, um in die Pläne Gottes eingeweiht zu werden. Denn *erkannt habe ich ihn* d. h. ein näheres Verhältniss mit ihm angeknüpft (Am. 3, 2. Hos. 13, 5) *zu dem Zweck, dass* er seinen Nachkommen gebiete u. sie den Weg Jahve's halten, so dass sie Gerechtigkeit u. Recht üben, damit dann auch Gott seinerseits dem

Digitized by Google

Abr. alle seine Zusagen an ihn erfülle. Als Zweck des ganzen mit Abr. angeknüpften Verhältnisses ist hier von C deutlich die Gründung eines Hauses (später Volkes, Reiches) bezeichnet, in welchem das rechte gottesfürchtige u. sittl. Leben, die rechte Religion eine Stätte habe (s. 4, 20, u. bei A 17, 1); Abr. hat die Aufgabe, solchen Sinn u. Wandel seinem Hause einzugründen; das ist die Bedingung, an die die Erfüllung der Verheissung gebunden ist (vgl. 17, 1ff. bei A). Für einen Mann mit dieser Aufgabe ist es allerdings von Wichtigkeit, von dem gerechten Walten Gottes in der Welt klare Kenntniss zu bekommen. Die Zerstörung Sodom's u. Gomorrha's soll als ein Denkmal der ernsten Strafgerechtigkeit Gottes für das Haus Abraham's dastehen, auf seine Gottesfurcht heilsam einwirken (Am. 4, 11. Hos. 11, 8. Jes. 1, 9 f. 3, 9. Dt. 29, 33. Jer. 23, 14 u. s.). Demnach ist לְמַעַן correct, von *Lag.* (Onom. II. 95 u. *Olsh.*) mit Unrecht beanstandet; die LXX (*Vulg. Peš.*) haben וְיַדַּעְתִּיו לְמַעַן einfach nicht verstanden (wie auch *Trg.* nicht), nicht aber לְמַעַן nicht im Text gehabt. Über den Zusatz עַבְדִּי der LXX *Peš.* hinter מֵאַבְרָהָם V. 17 s. *Ew.* G.[3] I. 480, u. vgl. 26, 24. Dass שָׁמְרוּ דֶּרֶךְ יהוה u. לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט deuteronomische Phrasen seien (*Fripp* 23), ist unrichtig (s. vielmehr Ps. 18, 22. Prov. 21, 3. 2 S. 8, 15 u., vgl. Am. 5, 24. Jes. 33, 5). — V. 20. So macht denn Gott seine Eröffnung. Wenn zu Anfang des Satzes nicht שָׁמַעְתִּי ausgefallen ist (*Lag. Olsh.*), so muss כִּי = *es ist der Fall dass* oder *ja* genommen werden (Jes. 7, 9. Ps. 118, 10ff.; *Ew.* 330[b]); *das* (zum Himmel aufsteigende, Rache fordernde 4, 10) *Geschrei über* (sens. obj.; 9, 2. 16, 5) *S. ist wirklich viel* (Perf.) gross *geworden* u. s. w. Die Fassung: *es ist ein Gerücht über S. u. G., dass ihre Sünde* (indem וְ vor חטאתם gestrichen wird) *gross, dass sie sehr schwer sei* (*Wl.* XXI. 416) geht nicht an, weil צְעָקָה nicht *Gerücht* bedeutet (vgl. 19, 13). — V. 21. Aber er will erst untersuchen, ehe er richtet, also hinabgehen (11, 5. 7) u. sehen, ob gemäss dem vor ihn gekommenen Geschrei über sie (Sodom; LXX הכצעקתם) sie *ganz* gethan haben. כָּלָה] *omnino*, wie Ex. 11, 1 (also anders als Naḥ. 1, 8. Ṣeph. 1, 18. Jer. 4, 27 a., daher mit Paseq nach עָשׂוּ, *Del.* nach *Luzzatto*); *Olsh.* vermuthet כָּלָם, *Wl.* עָלָה. הַבָּאָה] von den Mass. mit Unrecht als Perf. punctirt (*Ew.* 331[b]); ebenso 21, 3. 46, 27. וְאִם] Gegenfrage, wohl richtiger denn als Bedingung. — V. 22. Die Männer, nämlich 2 davon (19, 1) gehen nun Sodom zu, den 3ten (Jahve V. 33) hält Abr. fest, indem er noch immer vor ihm stehen bleibt; er hat etwas auf dem Herzen u. will Fürbitte einlegen. Den mass. Text bestätigen die Verss. u. 19, 27; das s. g. תקון סופרים, wornach ursprüngliches וירחוה עדני עמד לפני אברהם (wegen des Nebensinnes von עָמַד לִפְנֵי *zu Diensten stehen*) in den jetzigen Text geändert wäre, zeugt nicht für eine andere Lesart, sondern nur für den Anstoss, den Rabb. daran nahmen, dass der Mensch Gott u. nicht Gott den Menschen festhielt. Über die Localität Kaphar Berukha, wo nach Hieron. die Verhandlung vor sich gegangen sein soll, s. *Rob.* Pal. II. 415. — V. 23—32. „Abr. nähert sich Jahve, um Fürbitte einzulegen; er erinnert, dass es auch wohl Gerechte (zB. Loṭ) in Sodom gebe, u. dass es billig sei, ihretwegen Ver-

Digitized by Google

schonung zu üben; er nimmt zuerst 50 solche an, dann 45, 40, 30, 20, u. zuletzt 10, wagt aber nicht unter die Zehnzahl herunterzugehen" (vgl. Jer. 5, 1); er redet mit grosser Demuth u. Höflichkeit; Jahve hört ihn gütig an u. ist immer zur Vergebung bereit. Der nachherige Untergang zeigt, dass nicht 10 Rechtschaffene im Thal Siddim waren. Eine sehr ungünstige Ansicht, wie 13, 13. 15, 16. Zu נָשָׂא לְ sc. עָוֹן oder פֶּשַׁע ihm das Vergehen abnehmen, verzeihen, vergeben s. Num. 14, 19. Jes. 2, 9. Hos. 1, 6. חָלִלָה וגו׳] profanum, nefas tibi sit, ita ut non facias; zu מִן c. Inf. s. 16, 2. *der Richter der ganzen Erde*] soll als der höchste Richter auch der vollkommenste sein u. darum vor allen strengste Gerechtigkeit üben vgl. Ij. 34, 57. שפט כל הארץ] soll einen der übrigen Erzählung fremden Gottesbegriff enthalten (*KS.*); aber in welcher Eigenschaft straft denn Gott Sodom? Doch wohl als der, der alle Sünden der Erde richtet; s. auch 24, 3. 7. חִנָּם־נָא] wie V. 31, s. 12, 11. עָפָר וָאֵפֶר] ein irdisches u. vergängliches Wesen, s. zu 2, 7" (*Kn.*). Alliteration wie 1, 2. 4, 14 u. s. — V. 28. יחסרון] die vollen Endungen וֹן von hier an sind zu bemerken; über den Acc. חֲמִשָּׁה *Ges.*. 117, 4 A. 4. בחמשה] בְּ hier deutlich = *wegen*. — V. 30. *nicht entbrenne es dem Herrn*] er werde nicht zornig, s. 4, 5. — V. 32. חַפְּעַם 2, 23. — Wie Gottes barmherzige Gerechtigkeit, so ist auch das Wesen des Gebets u. der Fürbitte, der demüthigen, aber glaubensvoll kühnen, unermüdlichen, von reinster Menschenliebe beseelten Fürbitte in dieser Verhandlung mustergiltig gezeichnet. — V. 33. Abr. kehrt heim u. Gott geht, näml. nicht nach Sod., denn dort sind nur 2 (19, 1), sondern = verschwindet. Die V. 21 ausgesprochene Absicht Gottes, nach S. zu gehen, ist dadurch nicht hinfällig geworden, denn in den 2 ist Gott auch gegenwärtig (19, 18ff. 24), wie in den 3 (18, 1 וירא יהוה וגו׳). Da וַיֵּלֶךְ an sich ebensogut bedeuten könnte *er gieng* dahin, wohin die andern vorausgegangen waren, so ist שָׁנֵי 19, 1 sicher nicht ein durch 18, 22b—33a veranlasster Einschub (*Wl.*); vielmehr wollte Vrf. den Abr. dadurch auszeichnen, dass er Gott bei ihm in vollerer Herrlichkeit erscheinen lässt, als in Sodom. — Cap. 19, 1—11 Einkehr der 2 Engel bei Loṭ u. das Sittenverderben in Sodom. V. 1 f. מלאכים] vielleicht erst jüngere Verdeutlichung für אנשים, auch V. 12 beim *Sam.*, 16 bei LXX. Als die zwei Abends nach Sodom kamen, sass Loṭ gerade im Thor der Stadt, zur Unterhaltung oder eines Geschäftes halber, vgl. *Win.*3 II. 616. Kaum der Fremden ansichtig geworden, beeilt er sich, den Pflichten der Gastfreundschaft gegen sie nachzukommen (vgl. Ij. 31, 32; das Gegenstück Jud. 19, 15). „Die Araber rechnen es sich zur Ehre, einen angekommenen Fremden bewirthen zu können, u. streiten oft heftig um diese Ehre (*Tavernier* R. I. 125; *Burckh.* Bed. 280, R. in Syr. 641 f.; *Buckingh.* Syr. I. 285; *Seetz.* I. 400)" *Kn.* הִנֶּה נָא nur hier so mit verkürztem ĕ (*Ew.* 91d): *ei doch, meine Herrn!* s. zu 18, 3. וְרַחֲצוּ] 18, 4. לֹא] 18, 15. Sie lehnen anfangs ab, weil sie zur richterl. Untersuchung nach Sod. gekommen sind (*Tuch*), wohl auch weil sie ihn auf die Probe stellen wollen. „Das Übernachten auf freier Strasse war bei dem warmen Klima thunlich, vgl. Jud. 19, 15" (*Kn.*). — V. 3. Als er jedoch in sie

Digitized by Google

dringt, nehmen sie an, u. er bereitet ihnen ein מִשְׁתֶּה Trank, Trinkgelag, dann *Gastmahl* überhaupt, nach einem Haupttheil so bezeichnet, immer aber vom anständigen Mahl zB. 21, 8. 26, 30. 29, 22. Jud. 14, 12. מַצּוֹת] im Pent. nur noch V. 9. 33, 11" (*Kn.*). — V. 4 f. *Noch* (2, 5. Jos. 2, 8) lagen sie *nicht*, da hatten auch schon (*Ew.* 341[d]) die Stadtleute das Haus umringt, Alte u. Junge (V. 11), u. stellten ihm das Ansinnen, die Eingekehrten herauszubringen, damit sie sie *erkennen*, d. i. „Unzucht mit ihnen treiben (4, 1). Sie waren also dem Laster der Knabenschändung ergeben, welches bei den vorhebräischen Völkern Kenaan's im Schwange gewesen zu sein scheint (Lev. 18, 22 ff. 20, 13. 23), aber auch bei den Hebr. vorkam (Jud. 19, 22). Vrf. nahm wohl an, dass die Engel in Gestalt blühender Jünglinge (Marc. 16, 5) erschienen waren" (*Kn.*), vgl. noch 1 S. 29, 9. Tob. 5, 5 ff. אנשי סדם] überflüssig, vielleicht Glosse (*Olsh.*), s. V. 9. *alles Volk vom Ende her*] d. h. auch das letzte, alles zusammen, Jes. 56, 11. Jer. 51, 31 (voller מִמְּצָה—וְעַד־מְצָה Gen. 47, 21. Jer. 12, 12 u. s.); sie waren also *alle* so verderbt u. dabei schamlos frech, fanden es nicht nöthig, ihr Begehr zu verheimlichen (Jes. 3, 9). — V. 6—8. „Loṭ geht hinaus, mahnt von dem schändlichen Beginnen ab u. bietet seine beiden Töchter an. *meine Brüder*] lieben Freunde; freundliche Anrede wie 29, 4. Jud. 19, 23. Ij. 6, 15. *welche nicht erkannt haben einen Mann*] noch nicht mit einem solchen zu thun gehabt haben, Num. 31, 17. Jud. 11, 39. אַל] für אַלְמָה nur noch V. 25. 26, 3 f. Lev. 18, 27. Dt. 4, 42. 7, 22. 19, 11. 1 Chr. 20, 8. *dieweil* (18, 5) *sie eingetreten sind in dem Schatten meines Gebälks*] sich in den Schutz meines Hauses begeben haben. Loṭ sucht mit einem ungeheuren Opfer die Gastfreunde vor schmähl. Misshandlung zu schützen. Der Araber hält den bei ihm eingekehrten Gast für heilig u. unverletzlich, schützt ihn nöthigenfalls auch mit seinem Leben, *Russell* NG. v. Alep. I. 334; *Volney* R. I. 314; *Seetz.* II. 67. 346. Ein merkwürdiges Beispiel erzählt *Sieber* R. von Kairo nach Jerus. 29 f." (*Kn.*). — V. 9. Sie hören nicht; sie rufen ihm zu: *rücke weiterhin* (Jes. 49, 20), mache Platz, fort, zurück! Zugleich rügen sie, dass der einzelne (הָ ist Art., nicht הַ interr.), gekommen ist als Fremdling zu wohnen, *und* (in Folge davon) *nun* richtend richtet d. h. *den Richter spielt* (vgl. 32, 31; *Ew.* 231[b]). Der Inf. abs. soll den Begriff שׁפט hervorheben, vielleicht auch (*Ges.* 113, 3[b]) die Wiederholung ausdrücken. *nun werden wir dir Böses thun vor ihnen*] dich schlimmer als sie behandeln. Sie dringen auf ihn ein, u. schicken sich an, die Thüre zu erbrechen. בְּלוּט] macht den Eindruck einer Glosse (*Olsh.*), s. V. 4. — V. 10 f. Die Engel ziehen Loṭ rettend in's Haus u. *schlagen die Leute mit Blendung* (éblouissement, dazzling by lightning, wie 2 R. 6, 18; verschieden von עִוָּרוֹן *Blindheit*), so dass sie die Thüre nicht finden können. Die Untersuchung ist zu Ende, die Lasterhaftigkeit erwiesen. — V. 12—26. Zerstörung der Städte u. Rettung Loṭ's. V. 12. Die Engel, im Begriff das Gericht vorzunehmen, wollen den gastfreundlichen Loṭ retten u. sein Haus, denn vom Hausvater hängt Wohl u. Wehe seines Hauses ab. *ist noch wer dir hier?*] „hast du noch einen Angehörigen in

Digitized by Google

Sod. ausser denen in deinem Hause?" (*Kn.*). Alle soll er aus dem Ort hinausbringen. חָתָן] Sing. u. ohne Suff. ist auffallend (*Olsh.*); es würde sich als Frage: *etwa ein Eidam?* erklären, aber an תֹּכֶנֶיךָ angeschlossen erwartet man vielmehr חֲתָנֶיךָ (*Peš.*), s. V. 14. Sollte zwischen חתנ—יך ein ובנ erst eingeschoben sein, da ja von Söhnen, die er vor dem Verderben gehabt hätte, sonst nirgends etwas erwähnt wird? חמקום] + חזה *Sam.* LXX. — V. 13. *wir sind im Begriff zu verderben*] Part. wie V. 14. 18, 17. *gross geworden ist das Geschrei über sie* (18, 20 f.) *beim Angesicht Jahve's* d. i. vor ihm. *Olsh.* vermuthet צָעֲקָתָהּ wie 18, 21. — V. 14. Loṭ geht aus in die Stadt zu seinen Schwiegersöhnen, *den Nehmern seiner Töchter*, d. h. die seine Töchter nehmen sollten (*Ew.* 335[b]), deren Bräutigame (Jos. ant. 1, 11, 4; *Vulg., Pisc. Cler. JDMich. Bohl. Tuch Bmg. Ke.*); schwerlich: die s. T. genommen hatten (LXX, *TgJon., IE. Qi. Merc. Schum. Kn. Del. Böttch.*) denn das wäre (trotz 9, 18) schicklicher im Rel.Satz mit Perf. ausgedrückt, u. seine verheiratheten Töchter hätte er gewiss nicht unaufgefordert gelassen. Dass er in der Noth V. 8 diese Töchter anbietet, spricht nicht dagegen, denn durch ihren Gebrauch wäre eben das Verlöbnis aufgehoben worden; ebenso wenig widerstrebt das Fehlen von שֶׁתֵּי, auch nicht das חַנְמְצָאוֹת V. 15, noch die Nichterwähnung verlorner Bräutigame im Munde der Töchter V. 31. Diesen Bräutigamen (Sodomiten) erschien Loṭ mit seiner Aufforderung, die Stadt zu verlassen, *wie ein Scherzender;* sie behandelten ihn mit ungläubigem Spott, u. kamen also mit um. — V. 15. כְּמוֹ] selten u. poetisch (Jes. 26, 18) = מֵאֲשֶׁר. חַנְמְצָאוֹת] die sich vorfinden, bei der Hand sind (1 S. 21, 4. Jes. 22, 3. Esr. 8, 25), nicht blos zu בְּנֹתֶיךָ bezüglich u. etwa diese von den in der Stadt verheiratheten unterscheidend, sondern Weib u. Töchter zusammenfassend als die vorhandenen Angehörigen, im Gegensatz gegen die in der Stadt befindlichen, den חתנים. LXX fügen vor פן noch *καὶ ἔξελθε* bei. עָוֹן] wie 4, 13. — V. 16. Die Engel haben Eile, aber Loṭ zaudert (43, 10), weil es ihm widerstrebt, Haus u. Stadt zu verlassen; so müssen sie ihn u. die Seinigen an der Hand nehmen u. vor die Stadt hinausführen, *vermöge der Schonung Gottes über ihm*, weil Gott Schonung an ihm beweisen wollte, da er ein Rechtschaffener war (18, 24 ff.); die Rücksicht auf Abr. tritt blos bei A V. 29 hervor. — V. 17. Zugleich wird ihm Anweisung für weitere Flucht gegeben. Einer spricht jetzt (vgl. 18, 10); aus allem Vorgegangenen ist deutlich genug, dass hier Gott selbst zugegen ist, u. Loṭ redet ihn darum V. 18 auch אֲדֹנָי an. Somit ist auch in den zweien wieder Gott gegenwärtig, wie zuvor (Cap. 18) in den dreien. *rette* (flüchte) *dich um deiner Seele willen*, es gilt dein Leben. תֵּבְרִיחַ] nach אֶל fällt auf (*Ges.* 107, 4 Anm.). Er soll nicht hinter sich blicken, „um nicht das göttl. Walten zu sehen, was dem unheiligen Auge des Sterblichen nicht zusteht (s. 16, 14). Aus ähnl. Gründen sahen sich die Alten bei Vollziehung gewisser hl. Gebräuche nicht um (Theocr. id. 24, 93, Verg. ecl. 8, 102; Ovid. fast. 5, 437 ff.), u. Orpheus sollte bei Fortführung der Eurydice aus dem Orcus nicht zurückblicken (Verg. geo. 4, 491; Ovid. met. 10, 51). *im ganzen Kreis*] 13, 10. *nach dem*

Digitized by Google

Gebirg] dem moabitischen, V. 30. 14, 10. — V. 18f. Die letzte Weisung wünscht Loṭ zurückgenommen, da er nicht im Stande sein werde, vor Eintritt des Verderbens bis auf das ferne Gebirg zu entkommen" (*Kn.*). *das Unheil möchte sich sonst* (3, 22) *an mich hängen*] mich erreichen; וְ־ *Ew.* 249d. Gewiss recht absichtlich sind diese fortwährenden Zögerungen u. Einwendungen Loṭ's vom Vrf. so gezeichnet; an Glaubensgehorsam steht er dem Abr. nach. — V. 20—22. „Er wünscht, dass der Engel Ṣoar ihm als Zufluchtsort anweise, denn dieses lag nicht weit von Sodom, u. war מִצְעָר, *eine Kleinigkeit*, so dass also Loṭ nur die Erhaltung eines kleinen Örtchens wünschte. Als klein schloss Ṣoar auch nicht soviel Gottlosigkeit in sich u. konnte wohl vom Untergang ausgenommen werden. Der Engel bewilligt die Bitte, mahnt aber zur Eile, weil er vor dem Anlangen Loṭ's in Ṣoar nichts vornehmen könne. Daher nennt man den Namen des früher בֶּלַע (14, 2) genannten Ortes צֹעַר *Kleinheit*, also etwa Kleinstadt. Auf der Bedeutung des Namens ruht die Verhandlung V. 19—22" (*Kn.*). לַהֲרֹג] לְ wie 17, 20. לְבִלְתִּי] 3, 11. עָמְדָא] 16, 14. Während in neuerer Zeit, nam. von *Robins.*, *Rit.*, *Win.*, *Tuch* u. a. Ṣoar in der schönen Oase el-Mezraʿa an der Landzunge (el-lisân) oder Halbinsel, welche sich von O. her in das todte Meer hinein erstreckt (s. darüber *Bädeker* Pal.2 181; ZDPV. II. 212f.), gesucht wurde, hat *Kn.* mit Recht an der älteren Ansicht festgehalten, u. *Wetzstein* (in *Del.* Gen.4 564ff.; s. auch *de Saulcy* in Rev. Archéol. XXXIII. 193ff.) weiter bewiesen, dass Ṣoar etwa eine Stunde südöstl. vom todten Meer in dem Theil der Araba, welcher jetzt Ghor eṣ-Ṣâfia heisst (da wo W. el-Aḥsa aus dem moabit. Randgebirge in die Ebene eingetreten ist, u. den Namen el-Qurâḥi annimmt), lag, das heutige Chirbet eṣ-Ṣâfia. Es ist unter dem Alluvium der dortigen Wasser begraben. Die Gegend ist wohlbewässert, hat aber tropisches Klima. Es war der südlichste Punkt im Jordamkreis (13, 10. Dt. 34, 3); der See in einer Länge von 580 Stadien d. h. 29 Stunden erstreckte sich einst bis dorthin (Jos. b. j. 4, 8, 4), ist aber heute nördl. zurückgewichen (in Folge der Alluvien); der See lag zwischen Jericho u. Ṣoar (Onom. u. θάλασσα). In der Römerzeit war dort auch ein Castell zum Schutz der Stadt (Notit. dign. I. 78f.; Steph. Byz. u. Ζόαρα), wovon Reste noch vorhanden sind. Datteln u. Balsam wurden dort gezogen (Onom. u. Βαλά; Talm. Jebam. 16, 7; Iṣṭachri Mrdt. 39. 41; Edrisi p. Jaub. I. 338; Wilh. v. Tyr. 22, 30 in den Gesta Dei per Francos I. 1041). Es war noch im Mittelalter bedeutend, eine der 6 Zwischenstationen an der Karawanenstrasse von Aila nach Jerusalem, wichtiger Handelsort (Muqaddasî bei *Wetzst.*). Zur Zeit der Kreuzzüge war der Name noch vorhanden (Segor), u. die arab. Geographen nennen ihn Ṣoghar oder Zoghar, auch das todte Meer das Meer von Zoghar. Jetzt ist er, wie auch die Palmen dort, verschwunden. — V. 23f. Die Sonne war über die Erde aufgegangen u. Loṭ nach Ṣoar gekommen, als Jahve regnen liess. Im Zusammenhang mit V. 15 lässt sich daraus die Entfernung Sodoms von Ṣoar bemessen. *Jahve*, der nach V. 17ff. in den Engeln gegenwärtige, *liess regnen von Jahve her, vom Himmel her;* מֵאֵת יי׳

Digitized by Google

scheint (vgl. Mich. 5, 6) wie das griech. ἐκ Διός ein eigenthümlicher Ausdruck desselben Sinnes, wie מִן־הַשָּׁמַיִם, durch den es erklärt wird, gewesen zu sein (*Ew.* G.[3] II. 223); dass es aber wirklich vom Himmel herabgekommener Regen war, darauf legt Vrf. Gewicht. Durch den himml. Schwefel- u. Feuerregen *kehrte* Gott *um*, zerstörte gänzlich, so dass das Untere obenhin u. das Obere untenhin kam, diese Städte u. den ganzen Kreis (V. 17) sammt Bewohnern u. Gewächsen. Der Ausdruck חמר, welcher zum Schwefelregen wenig passt (*Nöld.* Unters. 22), ist gebraucht, weil er in der Sage längst fest war. „Man nahm an, dass die asfaltreiche (14, 10) Gegend, durch einen brennenden, schwefeligen Stoff vom Himmel entzündet, ausbrannte, worauf dann Wasser von unten her an die Stelle trat (Ij. 18, 15. 22, 16). Auf Feuer u. Schwefel kam man leicht durch das Gewitter. Auch Joseph. (ant. 1, 11, 4; b. j. 4, 8, 4) denkt an Blitze, u. Tacitus hist. 5, 7 führt an, dass die Gegend fulminum jactu arsisse u. die Städte igne coelesti flagrasse. Feuer u. Schwefel als göttl. Strafmittel auch Ps. 11, 6. Ez. 38, 22" (*Kn.*). Die Combination der Katastrophe mit dem bituminösen Gehalt der dortigen Bodenformation (s. *Ri.* HWB. 973[a]) ist nicht uneben (neuerdings wieder von *Dawson* in Expositor 1886 Januar S. 69 ff. vertheidigt). Von vulkanischem Vorgang deutet der Text nichts an. — V. 26. „Als das vorgieng, *schaute sein Weib von hinter ihm weg*] d. h. sie gieng nach Ṣoar hinter Loṭ her, sah sich aber aus weibl. Neugierde einmal um. *u. sie ward eine Salzsäule*] wurde in eine aus Salzgestein bestehende Säule verwandelt, weil sie das Verbot V. 17 verletzte. Die Strafe passt zur Örtlichkeit, wo durch die salzige Ausdünstung des todten Meeres die Gegenstände sich leicht mit einer Salzkruste überziehen, u. es viel Salzgestein gibt (*Seetz.* II. 240; *Lynch* Bericht 183. 189 f. 198. 214. 220). Die Sage ist ausgegangen von einer aus Salzgestein bestehenden Säule. Eine στήλη ἁλός beim todten Meere wird Sap. 10, 7 als μνημεῖον ἀπιστούσης ψυχῆς erwähnt, u. sie bestand auch noch zur Zeit des Josephus (ant. 1, 11, 4). Etwas der Art lässt sich noch nachweisen. Beim südwestl. Ende des todten Meeres erstreckt sich von N. nach S. oder nach SO. ein etwa $2\frac{1}{2}$ Stunden langer, schmaler, 100—150 Fuss hoher Bergrücken, der Berg (Stein, Nasenknorpel) von *Usdum* oder der Salzberg genannt, welcher ganz aus Steinsalz besteht (*Rob.* Pal. II. 435. III. 22 ff.), oder wenigstens starke Schichten von Steinsalz hat, u. ganz nackt, zerrüttet u. mürbe, sowie voll Höhlen, Spalten, Rissen, Zacken u. Ausleckungen ist (*Seetz.* I. 428. II. 227. 240). Die Entfernung dieses Salzrückens vom See beträgt an einer Stelle nur etwa 200 Fuss, u. auch diese Stelle wird in der Regenzeit überfluthet (*Roth* bei *Peterm.* geogr. Mitth. 1858. S. 268 f.)" *Kn.* Durch den abwaschenden Regen entstehen am Bergrücken einzelne Zacken, Kegel, Säulen verschiedener Formen; sie vergehen wohl auch wieder u. andere entstehen. So steht jetzt auf der Ostseite des Berges eine etwa 40 Fuss hohe runde Säule von crystall. Salz (*Lynch* Ber. 198 f.); ob es dieselbe ist, von der Joseph. u. a. (Clem. Rom. 1 Cor. 11; Iren. adv. haer. 4, 31, 3; Carmen de Sodoma bei Tertull. opp. ed. Oehl. II. 773) sprechen, muss

Digitized by Google

dahingestellt bleiben. Über die verschiedenen Erklärungen der Stelle s. *Rosenm.* ad l.; *Grimm* zu Sap. 10, 7; *Win.* RW.[3] II. 32f. Zu bemerken ist übrigens auch die ungünstigere Beurtheilung des Weibes in dieser Sage (vgl. 18, 12. 3, 6). — V. 27f. Abr. (glaubend an Gottes Wort u. voll Theilnahme für das Schicksal der Städte) begibt sich schon am frühen Morgen nach dem Platz auf der Höhe, wo er Fürbitte eingelegt hatte (18, 22), aber hinabschauend (18, 16) sah er nur noch den *Qualm* von *der Erde* aufsteigen, gleich dem, der vom Schmelzofen (Ex. 19, 18) aufsteigt. Von einem noch immer von dort aufsteigenden Rauch spricht zB. Sap. 10, 7 u. Philo (de Abrah. p. 21; vit. Mos. II p. 143), vgl. Jes. 34, 10. „Die neueren Reisenden dagegen berichten nur von einem dicken Dunste oder einem dünnen Nebelschleier (*Rob.* Pal. II. 453; *Lynch* 201; *Ritter* EK. XV. 762ff., vgl. Jos. b. j. 4, 8, 4"), der sich aus der starken Verdunstung des Wassers bei der furchtbaren Hitze erklärt. — Mit dieser Rückkehr zu Abr. ist die Erzählung in sich abgerundet. — „Dem Bericht liegt ohne Zweifel eine Thatsache zu Grund. Nach Dt. 29, 22 vgl. Judä 7 giengen die Städte Sodom, Gomorrha, Adma u. Ṣeboim (vgl. Gen. 14, 2) unter, wofür Hos. 11, 8 die beiden letzteren, sonst aber gewöhnlich die beiden ersteren als die wichtigsten genannt werden (Jes. 1, 9f. 13, 19. Jer. 23, 14. 49, 18. 50, 40. Am. 4, 11. Ṣeph. 2, 9. Matth. 10, 15. 2 Ptr. 2, 6), bisweilen auch Sodom allein (Jes. 3, 9. Thr. 4, 6. Ez. 16, 48ff. Matth. 11, 23f.). Ungenau ist die Angabe Sap. 10, 6, da Ṣoar verschont blieb. Sodom, stets an der Spitze u. zum öftern allein genannt, war offenbar die bedeutendste. Dies auch nach Strabo 16, 2, 44, der aber die Zahl der Städte auf 13 angibt" (*Kn.*). Die gewöhnliche Annahme, dass die Städte an der Stelle des todten Meeres gestanden haben, beruht auf 14, 2f. Jedoch ist die ältere Meinung, dass in jener Katastrophe das ganze todte Meer entstanden, u. vordem der Wasserlauf des Jordan durch die ʿAraba bis zum ʿälanit. Meerbusen gegangen sei, völlig unhaltbar, da die Bodenerhebung der südl. ʿAraba an der niedrigsten Stelle der Wasserscheide (etwas nördl. von Petra) 240 m. über, der Spiegel des Asfaltsee's aber 394 m. unter dem Spiegel des Mittelmeers liegt, u. geologisch nachgewiesen ist, dass die südl. ʿAraba, seitdem die heutigen Becken bestehen, keine Hebung erlitten hat. Vielmehr bestätigt sich die Ansicht von *Russegger* u. *Rob.* (Pal. III. 162ff.), dass das todte Meer seinem grössten Theile nach von jeher bestand, u. nur der südl. Theil desselben jünger sein kann. Demnach setzen jetzt die meisten die Städte in die Gegend der südl. Bucht des todten Meeres. Denn diese (bis zum Lisân) ist viel seichter als der nördliche Theil; während dieser durchschnittlich 329 m. tief ist, hat die Südbucht nirgends mehr als 3, 6 m. Tiefe, an ihrem Ende noch weniger u. kann durchwaten werden (*Lynch* 187. 236; sonst vgl. über das todte Meer *Win.*[3] II. 73f.; *Furrer* im BL. IV. 153ff.; *OFraas* in *Ri.* HWB. 972ff.; *CHull* im Ausland 1883 S. 375f.). Stützen für jene Localisirung der Städte sind die Lage von Ṣoar (V. 22) u. die Salzsäule (V. 26), u. (wenn man die Asfalthypothese zulässt) der Umstand, dass der Asfalt bes. im südl. Theil des todten Meeres sich findet

Digitized by Google

(14, 10). Neueste Hypothesen, wie dass die Städte auf der Ostseite des todten Meeres im W. Zerqa Ma'în gelegen haben u. durch vulkanische Vorgänge zerstört worden seien, (*FNötling* im Montagsblatt des Berl. Tagblatts, August 1886, No. 27. 31. 33), oder dass Gomorrha im heutigen 'Ain Ghamr (nahe der 'Araba beinahe in der Mitte zwischen dem todten Meer u. dem elanit. Meerbusen) zu suchen sei (*Clerm. Ganneau* in PEF. Q.St. 1886 Jan. p. 19ff.) haben V. 22 u. 26 gegen sich. Über die Ungeschichtlichkeit der Sage über den Untergang der Städte handelt *Nöldeke* Im neuen Reich 1871. H. 41—48; über die muthmassliche Entstehung der Sage *Cheyne* in New World, June 1892, S. 236ff.

5. Ein doppelter Anhang: 19, 29 aus A, und 19, 30—38 der Ursprung Moab-Ammons von C.

V. 29 ist aus A geschöpft. Ohne engern Anschluss an das Vorhergehende berichtet er kurz dasselbe, was eben berichtet war, dass als *Elohim* die *Städte des Kikkar* (wie 13, 12) *verderbte* (wie 6, 17. 9, 11. 15), *Elohim* Abraham's, mit dem er in ein Bundesverhältniss getreten war (Cp. 17), wohlwollend *gedachte* (wie 8, 1), u. um seinetwillen den Loṭ aus der Mitte der Umkehrung entsandte, d. h. entkommen oder ziehen liess (1 S. 24, 20), als er die Städte umkehrte, *in denen* (nicht = in deren einer, etwa wie 8, 4. Jud. 12, 7) Loṭ *gesessen hatte* (wie 13, 12). Es finden sich hier 5 charakteristische Ausdrücke des A; sachlich stimmt zu A, dass Loṭ nicht in Sodom allein, sondern in den Städten des Kikkar (13, 12) wohnt; auch ist das Motiv der Rettung ein anderes als bei C, wenigstens ist dasselbe im vorigen Stück nicht genannt. Der Ausdruck הָפַךְ aber mit seinen Derivaten war längst für diese eigenth. Bodenzerstörung stehend geworden, u. findet sich auch im Dt. Thr. Am. Jes. Jer., selbst noch im Qorân (s. *Ges.* th.). — Ob nun A im Zusammenhang mit dieser Nachricht oder sonstwo in seiner Schrift über Moab-Ammon u. ihre Verhältnisse Meldung gethan habe (ähnlich wie über Išmael u. Edom), kann nicht mehr ausgemacht werden. Jedenfalls ist die Erzählung V. 30—38 über den Incest der beiden Töchter Loṭ's mit ihrem Vater u. den Ursprung Moab's u. Ammon's nicht aus A. Sie knüpft über V. 29 rückwärts an das vorhergehende Stück (V. 23. 17) an u. setzt dieses voraus. Insofern ist auch die gewöhnl. Ansicht (*Kn. Hupf. Schr. Kay. Wl.*), dass die Erzählung vom selben Vrf., wie das vorige Stück, von C stamme, begründet; die Ausdrücke בְּכִירָה u. צְעִירָה 31. 33f. 37 (wie 29, 26, vgl. 25, 23. 43, 33. 48, 14) u. חִוָּה זֶרַע 32 (vgl. 7, 3) können noch besonders dafür geltend gemacht werden, während בוֹא עַל 31 (vgl. Dt. 25, 5) sonst bei ihm nicht nachweisbar ist. Natürlich hat C, welcher 19, 1ff. den Loṭ zwar nicht als Glaubenshelden, aber doch als einen rechtschaffenen, das unzüchtige Wesen der Sodomiten verabscheuenden Mann, den Gott selbst seines Besuches u. einer wunderbaren Rettung würdigte, dargestellt hat, diese hässliche Geschichte von ihm nicht

Digitized by Google

selbst gebildet, sondern nur aufgenommen, u. hat durch diese Aufnahme dem Abscheu Israels vor dem unzüchtigen Wesen Moab-Ammon's Ausdruck gegeben. Die Erzählung selbst leidet, gegenüber von den feinen lebenswahren Schilderungen des C, an inneren Unwahrscheinlichkeiten. Unverblümt macht sich darin die Gereiztheit gegen Moab-Ammon geltend, welche, bes. seit den syrischen Kriegen unter dem Hause Jehu's, immer mehr zunahm u. Dt. 23, 4 ff. einen gesetzl. Ausdruck hat. Es war der israel. Volkswitz, welcher durch diese Erzählung seinem Widerwillen gegen Moab-Ammon Worte lieh. Obwohl (ausser Num. 25, 1 ff.) keine bestimmten Nachrichten über unzüchtiges Wesen, das unter ihnen im Schwange war, vorliegen, so wird man doch urtheilen müssen, dass diese Erzählung über sie sich bei den Isr. nicht so ausgebildet hätte, wenn nicht (bei den Isr. verpönte) Verwandtenehen bei ihnen in Übung gewesen wären (vgl. Dt. 23, 4 mit 1—3, auch über Ruben Gen. 35, 22; s. *Smend* Moses ap. prophetas 73; *Bertheau* im BL. IV. 230). Dass Lot's Weib, die Mutter seiner Töchter, in der Sage als Sodomitin (*Kn.* a.) gegolten habe, ist nicht wahrscheinlich: Lot erscheint Cp. 12 f. schon vor seiner Wanderung nach Sodom ebenso im Besitze eines Hauses, wie Abraham. Wohl aber die Töchter gelten als sodomitisch geartet. Die Vermuthung, dass erst R das Stück eingefügt (*Ew. Böhm. KS.*), oder dass es aus B herstamme (*Ilg.*), lässt sich nicht genug begründen. Mit der Prüfungsgeschichte Abraham's steht die Episode in keinem Zusammenhang. — V. 30. „Anknüpfend an V. 23 berichtet der Vrf., Lot sei von Soar auf das Gebirge gezogen, weil er fürchtete, auch diese Stadt möchte noch untergehen. Der Engel hatte ihm indes ihr Stehenbleiben zugesichert V. 21" (*Kn.*). *er wohnte in der Höhle*] mit art. gen. (14, 13. 15, 11), war ein Höhlenbewohner (*Kn.*); doch könnte auch eine bestimmte Höhle (vgl. 16, 7) gemeint sein, an welche die Sage diesen Vorgang knüpfte (*Del.*). „Noch jetzt bewohnt man in jenen Gegenden die Höhlen u. Grotten, *Buckingh.* Syr. II. 53 ff. 61. 81; *Lynch* Ber. 221". Vgl. auch Lotân unter den Horitern (Höhlenbewohnern) in Gen. 36, 20. 22. 29 (*Ri.* HWB. 926). Übrigens ist וישב בהר hinter וישב במע' וג' auffallend, u. könnte ein späterer Zusatz sein. — V. 31. Die Erstgeborne macht der jüngeren (29, 26) einen Vorschlag. *unser Vater ist alt*] wird also keinen andern Ort mehr aufsuchen können. *u. ein Mann ist nicht im Lande, zu kommen über uns*] uns beizuwohnen. Es bleibt nichts übrig, als uns mit dem Vater zusammenzuthun. Zu דֶּרֶךְ *Weg* d. i. Handlungsweise u. Weise überhaupt vgl. 6, 12. — V. 32. „Da aber Lot, Gegner der sodom. Unsitten (19, 9), nüchtern in solche unsittl. Vermischung nicht einwilligen würde, so soll er berauscht werden." *u. wir wollen von unserem Vater Samen ins Leben rufen*] durch ihn das Geschlecht fortpflanzen; wie 7, 3. וְנִחְיֶה] Sam. ולכי. — V. 33—36. „Der Plan wird ausgeführt. Lot ist so berauscht, dass er es nicht bemerkt, wenn eine Tochter sich zu ihm legt u. von ihm aufsteht, gleichwohl aber, obendrein als alter Mann, zum Zeugen fähig. Sehr unwahrscheinlich! (*Kn.*). Nach Hier. quae. hätten die Juden eben wegen der Unglaublichkeit der Sache ו in קוּמָהּ V. 33 überpunktirt;

Digitized by Google

aber nach בְּקוּמָהּ V. 35 scheint der Punkt vielmehr auf eine orthograph. Variante zu weisen. בשכבה] LXX sonderbar *ἐν τῷ κοιμηθῆναι αὐτόν*. ויחשקין] auch V. 35, vgl. *Ges.* 47 A. 3. בַּלַּיְלָה הוּא] wie 30, 16. 32, 23 (1 S. 19, 10), s. *Ew.* 293ᵃ; anders V. 35. — V. 36. מאביהן] absichtlich מ, nicht ל, wegen der Etymologie V. 37. — V. 37f. „Den Namen מוֹאָב nimmt der Vrf. entweder im Sinne von מֵאָב *vom Vater*, weshalb er V. 32. 34 auch מֵאָבִינוּ sagt" (so LXX durch den Einschub *λέγουσα· ἐκ πατρός μου*), „oder als zusammengesetzt aus מוֹ für מַי *Wasser*, entsprechend dem aram. מוֹי u. aus אָב, so dass er etwa Same des Vaters besagte" (vgl. Jes. 48, 1 u. *Ges.* th. 774); „jedenfalls bringt er ihn damit in Zusammenhang, dass die Stammmutter der Moabiter von ihrem Vater empfangen hatte. Den Namen עַמּוֹן erklärt er durch בֶּן־עַמִּי *Sohn meines Volks;* er soll also ausdrücken, dass der Stammvater der Amm. ganz der Sohn seines Stammes war, sofern ihn der Vater seiner Mutter mit dieser zeugte. Beide Deutungen sind sehr gezwungen" (*Kn.*). Man muss gerade die Hauptsache, auf die es hier ankommt, erst hinzudenken, denn „Same des Vaters" oder „Sohn meines Volks" konnte man jedes beliebige männl. Kind nennen. Übrigens s. über עם zu 17, 14. Die Bedeutung von עם als Collectiv der Blutsverwandten genügt hier; dass עם urspr. = *patruus* u. dann auch = *pater* gewesen sei (*Krenkel* ZATW. VIII. 282ff.), braucht man wegen בֶּן־עַמִּי nicht anzunehmen, denn auch die Deutung Moabs (מוֹ אָבִי, nicht מוֹ אָב) hält sich nur im allgemeinen. Einen ammon. Gottesnamen עַמִּי wollte *Derenbourg* (REJ. 1881 p. 123f.) aus dem keilschriftlich vorkommenden ammon. Königsnamen עַמִּינָדָב (wie moab. מְמוּשְׁנָדָב) erschliessen; ähnlich *Halévy* im JA. VII, 19 p. 480f. bezüglich Ammon's u. Moab's. *bis heute*] wie 35, 20, sonst עַד הַיּוֹם חַזָּה 26, 33. 32, 33. 47, 26. 48, 15 u. ö. Hier vielleicht beigesetzt, um anzudeuten, dass ihnen dieses Wesen ihres Ursprungs noch immer anhafte.

6. Die Gefahr der Sara am Hof von Gerâr und ihre Bewahrung, Cap. 20 aus B.

Abr. zieht nach dem Südland u. hält sich in Gerâr auf, wo er Sara für seine Schwester ausgibt u. auf eine Zeit an König Abimelekh verliert, aber wieder zurückerhält u. mit Geschenken entschädigt wird, nachdem Gott mit Krankheiten gegen den unrechtmässigen Besitzer u. dessen Weiber eingeschritten ist (*Kn.*). So wird, auch nach der wiederholten Verheissung des Sara-Sohnes u. noch vor deren Schwangerschaft (21, 2) die Hoffnung Abraham's, nicht ohne seine eigene Schuld, anscheinend wieder zu nichte: sein Glaube u. seine Geduld wird noch einmal auf die Probe gestellt, aber ebenso empfängt er auch wieder neuen Beweis von Gottes Huld u. seiner allmächtigen Bewahrung. Dies der Sinn des Stücks an dieser Stelle. Einst aber hat es in anderem Zusammenhang gestanden u. ist erst von R hieher gesetzt. Nach 17, 17 (A) ist Sara 90 Jahr alt, nach 18, 11f. (C) betagt u. nach Na-

Digitized by Google

turgesetzen zeugungsunfähig; unmöglich kann sie da noch Gegenstand des Begehrens der Fremden (20, 2. 4. 11) gewesen sein. Es kann aber weiter überhaupt nicht aus A oder C geschöpft sein. Aus A nicht, trotz des durchgehenden אלהים, denn „bei A wohnt Abr. in Mamre-Ḥebron (23, 1ff. 25, 9, vgl. 13, 8); von einem Aufenthalt in Gerâr oder Beeršeba' ist sonst bei ihm keine Spur. Abraham als Profet V. 7, die nächtl. Eröffnungen Gottes 3. 6, die ungünstige Ansicht vom sittl. Charakter der Leute zu Gerâr 11, Ausdrücke wie אֲדֹנָי 4, *das Land ist vor dir* 15, *sich früh aufmachen am Morgen* 8, *Huld thun* 13, רַק 11, הוֹכִיחַ 16 sind dem A fremd" (*Kn.*). Ebenso wenig kann C der Vrf. sein, vor allem darum nicht, weil die Parallel-Erzählung 12, 10—20 ihm angehört, u. 20, 13 mit jener Stelle nicht stimmt, sodann wegen des Gottesnamens Elohim (da wegen 26, 28f. nicht angenommen werden kann, dass C den Namen Jahve absichtlich darum vermieden habe, weil die Geschichte an einem heidnischen Hof vor sich gieng), ferner weil C über die Ausführung Abraham's aus seiner urspr. Heimath sich (12, 1ff.) anders ausspricht, als V. 13a, endlich weil die Darstellungsweise hier weniger glatt u. fliessend als bei C, sogar unbeholfen (s. V. 17) ist, u. auch „die Wörter לָבָב (für לֵב) 5f. u. אָמָה (für שִׁפְחָה) 17 ihm fremd sind" (*Kn.*). Mit Recht haben darum die Neueren geurtheilt, dass hier eine andere Quelle zu Grund liege, näml. B (*Ilg. Hupf. Böhm. Kn. Ew. Schr. Kay. Wl. Kuen.*), welcher אֱלֹהִים, nicht יהוה schreibt, u. אָמָה statt שִׁפְחָה. An Ausdrücken hat er wie sonst, so hier allerlei seltenes, woran C nicht eben reich ist, zB. נְזִיר 5 f. אָמְנָה 12, oder אָמַר אֶל oder לְ 2. 13, u. gibt manche alterthümliche Redensarten, hier zB. 16. Nach ihm wohnt Abr. im Negeb; er erzählt viel von Traumoffenbarungen Gottes, hier V. 3. 6; stellt Abr. als Profeten dar 7; construirt אלהים mit Pl. verb. 30 (35, 7). Über אֶרֶץ הַנֶּגֶב u. הִתְהַלֵּךְ s. V. 1 u. 7. — Dagegen geht V. 18 (s. d.) auf die Hand des R zurück; s. auch V. 1 u. 14.

V. 1. Abr. zieht von dort nach dem *Land* (אַרְצָה st. c. mit ־ה loc., wie 11, 31; s. *Ges.* 90, 2a) *des Südens* (12, 9). אֶרֶץ הַנֶּגֶב] für הַנֶּגֶב wie 24, 62. Num. 13, 29. Jos. 15, 19. Jud. 1, 15; sonst nie. מְקֹם] weist nach dem jetzigen Zusammenbang auf den Mamre-Hain (18, 1) zurück, u. es ist wohl möglich, dass erst R es eingesetzt hat. Stand es in B, dann kann seine Beziehung nicht mehr nachgewiesen werden (*Kitt.* G. I. 125 vermuthet 14, 13). Es von C abzuleiten (*Hupf.* 172f.), ist kein Grund. Er *setzte sich*, nahm seinen Aufenthalt zwischen *Schur* (16, 7) u. *Qadeš* (14, 7. 16, 14), u. nomadisirte zeitweilig in der Gegend von Gerâr. *Gerâr*] nach den Onom. 25 Mill. südl. von Eleutheropolis, wurde neuerdings (nach *Rowlands*) insgemein (*Robins. Kn. Ke. Kiep., Bäd.*2 207; *Ri.* HWB. 489, u. a.) als die Ruinenstätte Umm el-Gerâr verstanden, 3 Stunden SSO. von Gaza, an einem breiten u. tiefen von SO. kommenden Giessbach Ġurf el-Gerâr, dem oberen Theil des W. Gazzeh, welcher etwas oberhalb von Gerâr den von NW. kommenden W. eš-Šerî'a in sich aufnimmt (ZDMG. I. 175; *Ritt.* EK. XIV. 1084f.). Aber wenn nicht וַיִּגַּר בִּגְ׳ gegenüber von וַיֵּשֶׁב —שׁוּר eine starke Ortsveränderung in sich schliesst, ist diese Orts-

Digitized by Google

lage zu nördlich. Sie ist, wenn man „zwischen Šur u. Qadeš“ zu Grund legt, südlicher anzusetzen, zwar nicht in el-ʿAriš (*Kneuck.* in BL. I. 385), wohl aber (*Thomson*, *Trumbull*, *Guthe* in ZDPV. VIII. 215) in oder an dem (schon von *Rob.* I. 311 ff. 438. 442; *Palmer* Wüst-W. 269 ff. beschriebenen) W. Ġerûr, einem Seitenthal des W. eš-Šeraif, das nach dem W. el-ʿAriš mündet, südwestlich von Qadeš anzusetzen, s. weiter 26, 1. 6. 17. 23. Aber freilich ein Philisterkönig zu Gerâr (bei C in Cp. 26) verträgt sich damit nicht. Elusa, was Saadia u. Abusaid dafür setzen, scheint nur gerathen. — V. 2. אֲמַר mit אֶל u. V. 13. 21, 7 mit לְ *in Bezug auf* einen d. i. *über* ihn, *Ew.* 217c. Abr. gibt seine Frau für seine Schwester aus, u. Abimelekh nimmt sie ihm weg. Das ist beides sehr kurz gesagt; V.a findet erst in 11 ff. seine Erläuterung (LXX setzen von dort schon hier ein *ἐφοβήθη γὰρ εἰπεῖν, ὅτι γυνή μού ἐστι, μή ποτε ἀποκτείνωσιν αὐτὸν οἱ ἄνδρες τῆς πόλεως δι᾽ αὐτήν*), V.b lässt unaufgeklärt, warum der König die Sara wegnehmen liess, ob wegen ihrer Schönheit (wie 12, 11), oder um mit dem fremden Häuptling sich zu verschwägern, oder weil er auch sonst so zu thun gewohnt war. „Anderwärts heissen Abimelekh *König der Philister* (26, 1. 8), sein Land *Land der Phil.* (21, 32. 34) u. seine Leute *Philister* (26, 14 f. 18). Unser Vrf. gebraucht für die Zeit der Erzväter den Namen noch nicht“ (*Kn.*). — V. 3. Gott aber schreitet für Abr. ein u. erscheint dem Abim. im Traum, kündigt ihm den Tod an, weil er eine *Verheirathete* (Dt. 22, 22) genommen, somit ein hl. Recht verletzt hat. חֲזוּק מֵת] *du bist des Todes*, du musst sterben, vgl. Dt. 18, 20; Jes. 38, 1. עַל] = עַל־דִּבְרֵי V. 11 (vgl. 19, 17); *Sam.* על אודות (vgl. 21, 11. 25). Das *Kommen u. Reden Gottes im Traum* ist diesem Erz. geläufig V. 6. 21, 12. 14. 22, 1 ff. 28, 12. 31, 11. 24. 37, 5. 46, 2. — V. 4 f. Nachholend wird bemerkt: Abim. *hatte sich* ihr aber noch nicht *genähert* d. h. beigewohnt (Jes. 8, 3); erst aus V. 6. 17 erfährt man, dass er durch Krankheit, die ihm Gott schickte, davon zurückgehalten worden war. Nun macht er seine Unschuld geltend. אֲדֹנָי] wie man Jahve anredet (15, 2); hier dem Heiden in den Mund gelegt. *auch gerechtes Volk?*] d. h. Leute, vgl. עַם Ps. 18, 28. 22, 7. 62, 9. גּוֹי] hält *Geig.* Urschr. 365 für einen späten Einsatz. „Ein Gerechter näml. ist er, da er *in Unschuld des Herzens u. Reinheit der Hände* gehandelt hat d. h. in dem Glauben, er nehme Abraham's Schwester, was nach damaliger Sitte nicht als unrechte That gegolten haben muss, s. 12, 14“ (*Kn.*). בְּלֵבָב] für לֵב auch sonst bei B, zB. V. 6. 31, 26. Jos. 14, 7. 24, 23. — V. 6. Gott erkennt an, dass er in gutem Glauben gehandelt. *u. so hielt auch ich* meinerseits *dich zurück vom Sündigen an mir* (וָאֶחְשׂוֹ für וָאֶחְטָא *Ges.* 75 A. 21), näml. durch Krankheit, mit der ich dich belegte V. 17; *darum* d. h. damit du nicht durch Verletzung der Rechte meines Erwählten gegen mich selbst sündigest, erlaubte (ermöglichte) ich dir nicht (31, 7. Num. 20, 21. 21, 23 bei B), sie zu berühren. — V. 7. Aber jetzt soll Abim. die Sara sofort zurückgeben, weil er *ein Profet* (nur hier so von Abr., vgl. Ps. 105, 15, aber der Sache nach auch Gen. 18, 17 ff.) sei, d. h. einerseits ein Vertrauter

Digitized by Google

Gottes, dessen Eigenthum man nicht ungestraft antasten darf, andererseits auch ein Mann, der bei Gott etwas gilt, durch die Kraft seines Gebetes den Mittler zwischen Gott u. den Menschen machen kann (mehr legen in den Ausdruck hinein *GBaur* zu Am. 3; *König* Offenb. I. 69); als solcher werde er *um ihn beten* d. h. Fürbitte für ihn einlegen wegen der Krankheit. (Fürbitten gehören zum prof. Beruf, *Kn.* Prophet. I. 213). *u. lebe*] Imprt. cons. *Ew.* 235ª: so wirst du nicht sterben (an der Krankheit), sondern gesund werden. הִתְפַּלֵּל] eig. sich als Schiedsmann oder Mittler beweisen, ist das Wort für *fürbitten* (V. 17. Num. 11, 2. 21, 7. Dt. 9, 20. 26), verschieden von עָתַר 25, 21. — V. 8. Abim. gehorcht der nächtl. Weisung als einer göttlichen; auch seine Diener (Beamten), denen er den Fall vorträgt, werden von gleicher heilsamer Furcht befallen u. sind einverstanden, dass demgemäss verfahren werde. — V. 9f. Abr. wird gerufen, aber zunächst vom König für sein Verhalten getadelt. *Thaten, welche nicht gethan werden,* hast du gethan d. h. gehandelt, wie es unter Menschen allgemein nicht Sitte ist, vgl. 34, 7. *was hast du gesehen*] im Auge gehabt, beabsichtigt mit der falschen Angabe? (ebenso רָאָה im Arab.). — V. 11f. Abr. rechtfertigt sich. Ergänze עָשִׂיתִי vor כִּי אָמַרְתִּי u. vgl. 27, 20. 31, 31. רַק] die Bedeutung *gewiss* (*Kn. Del.*) ist auch aus Num. 20, 19 u. Ps. 32, 6 nicht zu erweisen; *nur* = *wenigstens* genügt. Bei dem herrschenden Mangel an Gottesfurcht unter dieser Bevölkerung (s. 15, 16), besorgte er, man möchte ihn ermorden, wenn er sich als Ehemann Sara's bekenne (12, 12). עַל־דְּבִר] 12, 17. Auch war *wirklich* (אָמְנָה wie Jos. 7, 20; *Sam.* אָמְנָם wie 18, 13) Sara seine Schwester, von einer andern Mutter, eine Angabe, die 11, 29 nicht gemacht u. auch 12, 13 nicht nothwendig vorausgesetzt ist. „Ehen dieser Art werden Lev. 18, 9. 11. 20, 17. Dt. 27, 22 verboten, kamen aber zB. bei Kenaan., Arab., Äg., Assyr., Persern (s. Lev. 18, 6ff.) vor, nach vorliegender Stelle auch bei den Hebr. der vormosaischen Zeit" (*Kn.*); es versteht sich jedoch, dass derartige Ehen (wie 11, 29 u. 29, 26ff.) nach ihrer urspr. stammgeschichtlichen Bedeutung beurtheilt sein wollen; das Stammesblut soll als ein reines, ungemischtes sich darstellen. — V. 13. Die Sache sei schon bei der Auswanderung aus der Heimath zwischen ihm u. Sara so verabredet worden. Anders 12, 11. Auch ist zu bemerken, dass hier nicht von einer Berufung (wie 12, 1 ff.) die Rede ist, sondern dass die Gottheit ihn הִתְעָה *in die Irre* oder Fremde *führte*, ohne bestimmtes Ziel ihn auf die Wanderung schickte, vgl. תֹּעֶה 37, 15 u. wie Jacob Dt. 26, 5 als אֹבֵד bezeichnet wird. התעו] Plur., weil er zu Heiden redet (*Ew.* 318ª; V. 6 beweist selbstverständlich nichts dagegen); Cp. 35, 7 kehrt diese Construction bei B wieder, aber aus anderem Grund. אֶל־כָּל־הַמָּקוֹם] durch Attraction zum Relativsatz für בְּכָל המ׳. אִמְרִי־לִי] V. 2. — V. 14f. Abim. ist mit der Erklärung zufrieden, u. begleitet die Zurückgabe Sara's mit Geschenken (wie 12, 16), gestattet dem Abr. auch freien Aufenthalt im Gebiete von Gerâr. לפניך] 13, 9. Begründung eines künftigen Anrechts auf dieses Gebiet (*Hupf.* 169) soll doch wohl nicht darin liegen (vgl. 13, 9. 34, 20f.). Vor צֹאן haben *Sam.* LXX noch אלף כסף ו (aus V. 16

Digitized by Google

eingefügt). שפחות bei B (V. 17) auffallend, entweder durch jüngere Änderung (vgl. 31, 33 bei *Sam.*), oder sammt ועבדים erst von R eingesetzt. — V. 16. Der Sara gibt er eine förmliche Ehrenerklärung, bekräftigt durch ein besonderes Geschenk. Die *tausend* Šeqel *Silber* (*Ges.* 134, 3 A. 3) sind nicht der Werth der V. 14 genannten Geschenke (*Kn. Ke.*), denn man sieht nicht ein, wozu eine solche Berechnung? auch galten jene Geschenke dem Abr. selbst, ihn zu begütigen u. zu ehren; sondern sie sind ein besonderes u. zwar sehr bedeutendes Geschenk an Abr., dessen Zweck er der Sara so erklärt: *es ist für dich eine Augendecke allen, welche bei dir sind;* es ist für die Sara u. ihretwegen gegeben, u. soll ihrer ganzen Umgebung die Augen verhüllen, dass sie für das Geschehene blind werden, die ihr widerfahrene Unehre nicht mehr sehen (vgl. 32, 21; Ij. 9, 24). So richtig *Hofm.* (Schriftb.[2] II. 1. 233). Da לְכֹל אֲשֶׁר אִתָּךְ nicht bedeuten kann *hinsichtlich alles dessen, was mit dir vorgegangen ist* (*Schum. Ges.* th., *Tuch Kn.*) u. לְכֹל auch nicht = וְלִכֹּל (*Del.*[4]) sein kann (wie *Sam.* LXX allerdings lesen), so muss vielmehr לְכֹל die einführen, deren Augen zu bedecken sind, u. לָךְ Dat. comm. sein. Nicht aber kann לָךְ die blind zu machende einführen (*Del.*[5]), weil sonst לכל וגו׳ keinen Sinn hat. „An die Anschaffung eines künftig von Sara zu tragenden Schleiers für die 1000 Sekel (*JDMich. Dath. Ros. Bohl. Bmg.*) ist nicht zu denken" (*Kn.*) aus vielen Gründen. Auch kann mit הוא nicht (IE.; *Ew.* 123[b]) Abr. selbst gemeint sein, weil dann ein Zweck der 1000 Šeqel gar nicht angegeben wäre. Wohl aber ist das Geschenk eine Augendecke, insofern Abim. durch dasselbe, wie durch einen Zeugen (21, 30), das Eingeständniss seines Unrechts an der Sara bekräftigt, u. dieser Zeuge, in der Hand ihres Bruders, also von ihm angenommen u. anerkannt, fernerhin eine Verunehrung an der Sara zu erblicken nicht erlaubt. [וְאֶת־כֹּל] ist nicht Fortsetzung zu אִתָּךְ (*Tuch Kn.*: was mit dir u. mit allen geschehen ist), da אֵת diesen Sinn überhaupt nicht erlaubt u. „mit allen" auch nichts vorgegangen ist; auch nicht Forts. zu לָךְ פְּסוּת עֵינַיִם (*Ges.*); sondern mit den Mass. zu וְנֹכָחַת zu ziehen: *u. bei allen — so* (cons., *Ew.* 344[b]) *bist du* nicht: überwiesen, des Unrechts überführt (*Ges.*), dem Sprachgebrauch nach möglich, aber unpassend, da Abim. hier keinen Vorwurf machen kann, sondern: *dargethan* sc. als eine, der Unrecht geschehen ist (als pass. zu הוֹכִיחַ c. Acc. rei zB. Ij. 13, 15. 19, 5) oder *im Recht* (als pass. zu הוֹכִיחַ לְ zB. Jes. 11, 4. Ij. 16, 21), gerechtfertigt, wobei man am besten וְנֹכַחַתְּ punktirt (*Ew.* 195[b]), denn nur ein Perf. 2 p. fem. ist hier am Platz nach וְ cons., nicht aber ein Part. fem., als könnte dies für וְנוֹכַחַת אַתְּ (*Del.*[5]) stehen, oder gar *u. alles* (das Ganze) *betreffend — so ist es abgemacht*, entschieden (*Hofm. Buns.; Böttch.* zum Theil), bedeuten. Auch ein Subst. fem. (Entscheidung) ist syntaktisch unzulässig. *Olsh.* bezweifelt die Richtigkeit der Lesart. — V. 17. „Nach dieser Ausgleichung legt Abr. Fürbitte ein (V. 7), u. Gott hebt Abimelekh's u. seiner Frauen Krankheit. Die letztere bestimmt der Vrf. (wie 12, 17) nicht näher; nach V. 6 war es jedenfalls eine solche, die zur Beiwohnung unfähig machte. Man vgl. dazu

Digitized by Google

die Plage der Philister 1 S. 5, 6. 9. 12. 6, 4f. u. die Weiberkrankheiten der Skythen (Her. 1, 105. 4, 67), auch *Win.*³ II. 254f." (*Kn.*). Übrigens war oben nicht gesagt, dass Abim. u. auch seine Weiber krank waren; die Darstellung ist unbeholfen (s. zu 14, 24), וילדו] *u. sie gebaren* (*Ew.* 191ᵇ), oder besser (*Kn.*): *u. sie zeugten*, so dass Abim. als Subj. mit eingeschlossen ist (vgl. zu יָלַד Hos. 9, 16. Zach. 13, 3). Die Lesung וַיִּלָּדוּ (*Bredenk.* in Z. f. KW. u. KL. 1882 S. 671f.) brächte etwas hier Fremdes herein. אָמָה] dem Vrf. geläufig (für שִׁפְחָה), 21, 10—13. 30, 3. 31, 33. Ex. 2, 5 u. ö. (*Kn.*), obgleich strenggenommen (1 S. 25, 41) zwischen beiden Begriffen ein Unterschied ist, s. V. 14. — V. 18 erklärt das zuletzt Gesagte daraus, dass Jahve um der Sara willen jeden Mutterleib des Hauses Abim.'s *verschlossen* hatte. Der Ausdruck geht sonst auf die Empfängnissunfähigkeit (s. zu 16, 2), möglicherweise (Jes. 66, 9. 37, 3) auch die Geburtsunfähigkeit der Schwangeren, u. insofern wäre die Erkl., soweit sie sich auf die Weiber bezieht, allgemein genug gehalten, um zuzutreffen, aber sie übersieht, dass nach V. 17 auch Abim. selbst durch Krankheit am Zeugen verhindert war (V. 6), u. erregt den Schein, als hätte der Grund des Nichtzeugens blos in den Weibern gelegen. Darum u. wegen יהוה ist der V. für einen Zusatz (*Tuch Kn. Hupf. Del. Schr. Wl. Kuen.*) des R zu halten. Da näml., zufolge seiner Einordnung des Stücks, Sara nicht lange (s. 21, 2) am Hofe des Königs gewesen sein konnte, die Empfängnissunfähigkeit der Weiber aber so schnell nicht zu bemerken war, so wollte er auf die Geburtsunfähigkeit den Nachdruck legen, hat also (*Tuch Kn.*) עָצַר in diesem letzteren Sinn genommen.

7. Die Geburt Isaac's und die Vertreibung Ismael's Cap. 21, 1—21, nach A, C u. B.

Der vielverheissene Sohn von Sara kommt endlich, wird 8 Tage alt, dem Bunde gemäss, beschnitten u. Isaac benannt (1—7). Aber nach Isaac's Entwöhnung muss Abr., auf Verlangen der Sara, den Ismael u. seine Mutter aus dem Hause schicken, damit er nicht mit Isaac erbe; in der Wüste hat die verstossene Hagar Gottes Fürsorge zu erfahren; ihr Sohn unter Gottes Obhut herangewachsen, lässt sich in der Wüste Paran nieder, wo er eine Ägypterin zum Weibe nimmt (8—21). So muss Abr., nachdem die eine grosse Hauptverheissung ihm erfüllt ist, doch bald wieder auf ein anderes, ihm theuer gewordenes Gut verzichten, u. durch solchen Gehorsam seinen Glauben an den Bund Gottes mit Isaac bethätigen. — In diesem Stück ist V. 1ᵇ. 2ᵇ—5 „wegen der Rückbeziehung von V. 2ᵇ u. 4 auf Cp. 17, der Altersangabe 4, der Breite des Ausdrucks 3, der Form מְאַת 5" (*Kn.*) von A, bei welchem dieser Bericht die Fortsetzung von Cp. 17 u. 19, 29 war; nur muss R (wie 17, 1 so) in V. 1ᵇ ursprüngliches אלהים in יהוה geändert haben. Auch C hat natürlich die Geburt Isaac's in seiner Schrift erzählt, aber von seinem Bericht hat R nichts aufge-

Digitized by Google

nommen, als V. 1ª. 2ª. 7; wenigstens wäre V. 1ª neben 1ᵇ als freie Zuthat des R (ohne Vorlage in C) unbegreiflich, u. in 2ᵇ. 7 spricht לזקניו, so wie in 7 die Doppelheit neben 6 für C. Dagegen V. 6. 8—21 ist, trotz אֱלֹהִים, nicht von A, für den die Erscheinung des מַלְאָךְ 17, die Erklärung des Isaac-Namens 6, die Austreibung der Hagar u. des Išmael überhaupt u. das Alter Išmael's bei derselben (s. V. 15) nicht passt, „dem aber auch Ausdrücke wie *Gott war mit ihm* 20, שְׁמַע בְּקֹלָהּ 12, הִשְׁכִּים בַּבֹּקֶר 14, וַיֵּרַע בְּעֵינָיו 11 f., גֵּרֵשׁ 10, יֶלֶד 8. 14 ff. fremd sind" (*Kn.*). Gegen C als Vrf. spricht ausser dem Gottesnamen die abweichende Erklärung des Isaac-Namens V. 6, vor allem, dass das V. 9—21 Erzählte eine Variante der von C schon in Cp. 16 berichteten Sage über Hagar u. Išmael ist. Demnach kann nur B der Vrf. sein, für welchen ausser אֱלֹהִים auch die Örtlichkeit des Vorgangs im Negeb (vgl. 20, 1), so seltene Wörter wie חֵמֶת 14 f. 19, פָּחָה 16, רֹבֵה קֶשֶׁת 20, u. Ausdrücke wie אָמָה 10. 12 f. שׂוּם לְגוֹי 13. 18, (הַרְחֵק 16), עַל־אֹדוֹת 11 zeugen. Nur in V. 14 hat die Hand des R oder eines Späteren eingegriffen, u. hinter V. 17 f. etwas weggelassen. — Bei A u. C ist Isaac ohne Zweifel in Mamre geboren.

V. 1—7. Die Geburt Isaac's. V. 1ª sicher nicht aus A, der זָכַר (8, 1. 19, 29), nicht פָּקַד schreibt, sondern rückbezüglich auf 18, 10 ff. aus C (der wie B פקד schreibt). V.ᵇ mit Bezug auf 17, 16. 21 aus A, nur dass R (wie 17, 1) יהוה für אֱלֹהִים eingesetzt hat, weil 2 verschiedene Gottesnamen in diesen sonst gleichbedeutenden Sätzen schiefe Vorstellungen erzeugt hätten (in LXX auch V. 2 u. 6 *Κύριος*). Eine ähnl. Tautologie zweier Versglieder Num. 22, 3. — V. 2ᵇ sicher von A (vgl. zu לַמּוֹעֵד 17, 21; freilich auch 18, 14); Vª muss wegen לִזְקֻנָיו *seines Alters* (vgl. 7. 37, 3. 44, 20) aus C stammen; nur wenn לזקניו von R aus V. 7 eingefügt wäre, könnte V.ª auch dem A gehören. — V. 3 f. Benennung u. Beschneidung Isaac's nach 17, 12. 19. הַנּוֹלַד־לוֹ] Prf. mit Art. für Rel., s. aber zu 18, 21. — V. 5 vgl. 17, 1. 24. Accus. beim Pass. wie V. 8. 4, 18. 17, 5. — V. 6 aus B, der den Isaac-Namen (anders als 17, 17 bei A u. als 18, 12 bei C) aus der freudigen Äusserung der Mutter bei der Geburt des Sohnes erklärt: Gott habe ihr ein Lachen bereitet, jeder, der von ihrem Sohne höre, werde *über sie* (Ij. 5, 22. 39, 7. 18. 22; Ps. 59, 9 a.) lachen, vor Verwunderung. So gefasst schliessen sich beide Versglieder nicht aus: was Gott an ihr gethan hat, ist etwas zum Lachen, für sie u. für andere. Es ist darum nicht nöthig, V.ᵇ dem C zuzuschreiben u. ans Ende von V. 7 (*Bud.* 224; *Kitt.* 137) zu verweisen. יָצְחַק] s. 2, 12. 23. — V. 7. Mit neuem ותאמר wird ein anderer Spruch von ihr mitgetheilt, worin sie ihrer freudigen Überraschung Ausdruck gab, u. zwar ein dichterischer, daher מִלֵּל (im Pent. nur hier): *wer hat je gesagt* (vgl. Num. 23, 10. Prov. 30, 3 f. Ij. 41, 5) d. i. hätte je gesagt (Gen. 18, 12; *Ges.* 106, 4), sagen zu dürfen geglaubt? (*Vulg.*); nicht: *τίς ἀναγγελεῖ*; (LXX, *Tuch*). בָּנִים] Plur. der Gattung wie Ex. 21, 22. 1 S. 17, 43. Cant. 2, 9. לזקניו] *ἐν τῷ γήρᾳ μου* LXX; s. aber V. 2, u. demnach, so wie wegen des neuen ותאמר, der V. wahrscheinlich aus C. — V. 8—21. Austreibung der Hagar u. ihres Sohnes, nach B. Parallele zu 16, 4 ff.;

Digitized by Google

bei A findet sich von einer Austreibung Hagar's u. Išmael's nichts. (s. 25, 9). — V. 8. Isaac wird entwöhnt, als er gross geworden 1 S. 1, 23 f. „Die Entwöhnung erfolgte oft spät, bisweilen nach 3 (2 Macc. 7, 27; *Mungo Park* R. 237), auch 4 Jahren (*Russell* Alep. I. 427). Sie wird von Abr. als Familienfest gefeiert, wie noch heute im Morgenland (*Morier* zweite R. 114; *v. Schubert* R. II. 48)" *Kn.* וַיִּגְדַּל] wie V. 20. וַיִּגְמַל] *Ges.* 51 A. 2. מִשְׁתֶּה] 19, 3. — V. 9 f. „Bei demselben sieht Sara den Hagarsohn מְצַחֵק *scherzend* (19, 14) d. h. nach der Weise munterer Knaben spielend" Zach. 8, 5 „(LXX *GrVen.*: *παίζοντα* u. dazu LXX *μετὰ Ἰσαὰκ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς*. *Vulg.*: *ludentem*), hüpfend u. tanzend (Ex. 32, 6. Jud. 16, 29. 2 S. 6, 5) u. fordert erregt von mütterlicher Eifersucht seine u. Hagar's Austreibung, damit er nicht mit Isaac erbe. So *Ilg. Ges. Tuch* richtig. Mit andern zB. *Qi. Vatabl. Pisc. Grot. JDMich. Schum. Bohl. Bmg. Ke.* צחק von Spöttereien zu erklären, geht nicht an, weil das Wort (ohne Praep.) davon nicht gebraucht wird. Noch weniger ist an eine Verfolgung Isaac's (Gal. 4, 29; *Ros. Del.*) oder an Streit über die Erbschaft (alte jüd. Erkl., *Fag.*) oder an Götzendienst (*Jonath., Raš.*) zu denken" (*Kn.*), um so weniger als nach V. 14 ff. Išmael noch sehr jung war. מְצַחֵק] als Pausalaussprache wie Ex. 32, 6. Dt. 32, 11, s. *Ges.* 52, 2 A. 2. — Zu beachten ist, dass weder hier noch in der folg. Erzählung der Hagarsohn mit seinem Namen Išmael genannt ist; s. weiter zu V. 17. — V. 11. Dem Abr. missfällt die Forderung, nicht so sehr wegen Hagar (doch s. V. 12), als wegen des Sohnes, den er nun einmal als seinen Sohn liebte. עַל אודת] ob der Wendungen oder Umstände, *von — wegen*, eine seltene Redensart, welche noch V. 25. (26, 32). Ex. 18, 8, Num. 12, 1. 13, 24. Jos. 14, 6 (bei B), auch Gen. 20, 3 *Sam.* vorkommt. — V. 12. Aber was Sara aus weibl. Eifersucht will, ist, aus andern Gründen, Gottes Willen gemäss: er wird von Gott angewiesen, sein Vatergefühl zu verleugnen, u. in allem seinem Weibe zu gehorchen. אַל־יֵרַע] imprs.: *lass dir's nicht leid thun um* u. s. w.; was nur immer sie zu dir sagen wird, höre auf ihre Stimme! *denn in* oder durch *Isaac wird dir Same genannt werden*] d. i. „in der Linie des Isaac werden diejenigen Nachkommen von dir abstammen, welche deinen Namen führen werden, also die eigentl. Abrahamiden u. als solche die Erben der göttl. Verheissungen, näml. die Israeliten, welche die von Gott erwählte Abrahamische Nachkommenschaft waren" (*Kn.*), vgl. Jes. 41, 8. Rom. 9, 7. Hbr. 11, 18. Erläuternd dazu sind 17, 19. 21 bei A. — V. 13. „Als Sprössling Abraham's soll indess Išmael auch ein grosses Volk werden (vgl. 17, 19 f. bei A). Diese Verheissung erleichtert dem Vater die Entlassung des Sohnes. לְגוֹי שָׂים] wie noch V. 18. 46, 3 bei demselben Vrf." (*Kn.*), vgl. Jos. 6, 18. לגוי גדול] האמה הזאת *Sam.* LXX (s. V. 18). — V. 14. „Gleich am Morgen nach dieser Eröffnung, die also des Nachts erfolgte (15, 1. 20, 3. 6. 22, 1. 26, 24 31, 11. 24. 46, 2) vollzieht Abr. den göttl. Befehl. Er nimmt Brod u. einen Schlauch Wasser; beides u. den Knaben übergibt (18, 7) er der Hagar; die irrt vertrieben in der Wüste von Beerševa (s. V. 31) umher" (*Kn.*).

Digitized by Google

In Beeršeba' ist also wohl damals Abr. nach B (s. V. 22 ff.). חֲמַת] wegen folg. Tonsylbe für חֲמַת, st. c. von חֲמָת V. 15. 19 (*Ew.* 211f); das Wort nur hier; sonst s. *Wellsted* R. in Arab. I. 66ff. סָם] Prf., erklärende App. zu ויתן (*Ew.* 346a). וְאֶת־הַיֶּלֶד] ist weiteres Obj. zu וַיִּתֵּן, nicht (*Raš. Ilg. Schum. Bohl. Tuch*) zu סָם על־ש' "wenigstens nach dem jetzigen Text nicht. Die Worte סָם על־ש' für eine Glosse des R zu erklären (*Kn.*) liegt kein Grund vor; wohl aber ist שם על ש' eine harmonistische Correctur für urspr. וישם על שכמה את הילד, was LXX haben. Umstellung des וְאֶת־הַיֶּלֶד hinter וישלחה (*Olsh.*) ist nicht angezeigt. — V. 15. Als das Wasser aus dem Schlauche ein Ende genommen, wirft sie den Knaben unter einen der Sträuche in den Schatten. Über שִׂיחַ (2, 5) den Wüstenstrauch s. zu Ij. 30, 4. Umsonst bemühen sich die Ausl. aus dem *Werfen* ein *schnell hinlegen* zu machen, um die Vorstellung, dass sie den Sohn zuvor getragen hat, wegzubringen. Nach A wäre Išmael damals mindestens 16 Jahre alt gewesen (16, 16. 17, 25. 21, 5). Aber schon, dass er vor der Mutter erschöpft wird, ausserdem וַיִּגְדַּל V. 20, zeigt, dass er von B jünger gedacht ist (*Tuch*), als zarter Knabe, der von ihr getragen oder geschleppt werden muss. — V. 16. Sie selbst setzte sich (לָהּ wie 12, 1) *gegenüber* (*e conspectu*, Num. 2, 2. 2 R. 2, 7. Obad. 11), *ferne machend* (*Ew.* 280a; vgl. Ex. 33, 7 bei B, u. Jos. 3, 16) *gleich Bogenschützen* d. h. eine Bogenschussweite davon. מַשָּׁטֵי] Pl. st. c. Part. Pilel (nicht subst.: Bogenschuss, *Böttch.*) von שָׁטָה (*Ges.* 75 A. 18), nur hier vorkommend. Sie thut das, um den Tod des Kindes nicht mit *ansehen* (רָאָה mit בְּ wie 44, 34) zu müssen. In V.b (nach *Kn.* ein Einsatz des Jehovisten, der allein נָשָׂא קוֹל schreibe 27, 38. 29, 11, von ihm gemacht, weil er das so natürliche Weinen der Mutter vermisst habe) geben die LXX וישא את־קולה ויבך, u. das mag (s. V. 17) die urspr. Lesart gewesen sein, die in Anbetracht des Alters (V. 14) des יֶלֶד corrigirt wurde (*KS.*). Das וישב מנגד, das auch LXX haben, besagte dann: so dass sie dann u. während sie so sass, fieng der Kn. laut zu weinen an. Sonst müsste man zur Erklärung von V. 17a auf die zu 20, 17 bemerkte unbeholfene Darstellungsweise des B zurückgreifen. — V. 17. Gott hört die Stimme des weinenden Knaben, u. der Engel Gottes (vgl. 16, 7 ff.), vom Himmel her (22, 11) rufend, spricht ihr Muth ein, da Gott auf die Stimme des Knaben *da, wo* er sei, gehört habe d. h. „da an dem Ort, wo er liege, sich die Erhörung befinde, V. 19" (*Kn.*). Im Zusammenhalt mit dem zu V. 10 Bemerkten drängt sich die Vermuthung auf, dass hier von B der Name *Išmael* erklärt war, dass aber R in Folge der Einordnung des Stücks in den jetzigen Zusammenhang die betreffenden Worte wegliess. מַלְאַךְ אֱ'] „im Pent. nur bei diesem Vrf. 28, 12. 31, 11. 32, 2. Ex. 14, 19" (*Kn.*). — V. 18. Er leitet sie an, den Knaben aufzunehmen u. *ihre Hand an ihm fest zu machen*, ihn an die Hand zu nehmen, denn er soll nicht verderben, sondern ein grosses Volk werden, V. 13. — V. 19. *Gott öffnete ihre Augen*] liess sie gewahren, was sie vorher nicht sah, vgl. 3, 5. 7. Der Wasserbrunnen, den sie nun sah, ist eben jene Erhörung V. 17. — V. 20. *Gott war mit dem Knaben*] „war sein Begleiter u.

Digitized by Google

Beschützer, so dass er gedeihlich heranwuchs. Die Phrase, nie bei A, oft bei den andern Erz. V. 22. 26, 3. 24. 28. 28, 15. 31, 3. 35, 3. 39, 2f. 21. 23. 48, 21. Ex. 3, 12. 18. 19 u. ö." (*Kn.*) וַיִּגְדַּל] s. V. 8. Er hielt sich in der Wüste südl. von Kenaan (V. 14) auf, u. *wurde grosswerdend* (Ij. 39, 4) *ein Bogenschütze.* So die Mass., schon Hieron. „Allein das Heranwachsen ist bereits mit וַיִּגְדַּל bemerkt. Man liest besser רֹבֶה קֶשֶׁת *Bogenschütze*" (*Kn.*), indem man רָבָה = רָבַב (s. Gen. 49, 23) u. רָמָה nimmt, vgl. Jer. 4, 29. Ps. 78, 9; so auch LXX, *Onk.* Denselben Sinn wollen, unter Beibehaltung der mass. Punkt., *Qi. Del.* a.: *ein Schütze, ein Bogenschütze* (vgl. 13, 8). „Von den ismaelit. Stämmen zeichneten sich manche, zB. die Ḳedarener u. Ituräer (s. 25, 13. 15) durch diese Waffe aus; darnach wird ihr Stammvater dargestellt, wie 16, 12" (*Kn.*). — V. 21. Er liess sich in der Wüste Paran, westl. von Edom (s. Num. 10, 12) nieder, u. die Mutter, selbst eine Ägypterin (V. 9. 16, 1), nahm ihm (vgl. 34, 4. 38, 6. Jud. 14, 2) ein äg. Weib, s. zu 16, 1.

8. Bündniss Abraham's mit Abimelekh und das Recht auf Beerscheba', Cap. 21, 22—34, nach B, Schluss von R nach C.

Damals schloss Abimelekh, durch Abraham's Glück veranlasst, mit dem Patriarchen einen Freundschaftsvertrag, bei welchem Anlass Abr. einen Brunnen wiederbekam, den ihm Abimelekh's Leute entrissen hatten. Daher der Name des Ortes Beeršeba' V. 22—31. Abr. hielt sich lange im Lande der Philister auf u. verehrte Jahve zu Beeršeba' V. 32—34. — Diese Erzählung, welche mit der Prüfungsgeschichte Abraham's in keinem näheren Zusammenhang steht, aber von dem Ansehen, in welchem der Gottesmann bei den Eingebornen stand (vgl. Cp. 14) u. von der weisen Vorsicht, mit welcher er unter ihnen lebte, Zeugniss gibt, zugleich ein Besitzrecht desselben auf Beeršeba' begründet, ist hieher gesetzt, weil sie in B selbst schon mit der vorigen verbunden war. Aus A kann sie nicht stammen (vgl. zB. *Huld thun* 23, עָרַת בְּרִית 27. 32; בַּעֲבוּר 30, בְּלִתִּי 26, חִנָּם 23). Für B beweisen ausser den Ausdrücken (Elohim 23, הוֹכִיחַ 25, Gott ist mit ihm 22, besonders עַל־אוֹדוֹת 25 u. das seltene נִין וָנֶכֶד 23), der Zusammenhang mit Cp. 20 bezüglich des Ortes u. der Personen, sowie die höchst eigenthümliche Beschreibung der Bundschliessung. Dem C kann die Erzählung wegen 26, 27ff. nicht angehören. Nur V. 32f. wird aus C hier eingereiht, u. 34 (zur Vorbereitung auf Cp. 22) von R hier beigefügt sein.

V. 22. „Abimelekh (20, 2) hat einen besonderen Anführer seiner Bewaffneten, ist also mächtiger als Abr. (14, 14), der nie מֶלֶךְ heisst, findet aber doch einen Vertrag gut, da Gott bei allen Unternehmungen mit Abr. ist (V. 20) u. diesen immer bedeutender werden lässt" (*Kn.*). Vgl. 14, 13. וּפִיכֹל] ein nur noch 26, 26 vorkommender Name; Abim. *und* Ph. d. h. *mit* Ph. oder im Beisein Ph.; Ph. ist dabei, weil es einen Vertrag abzuschliessen gilt, als Zeuge. Nach den LXX hier u.

Digitized by Google

V. 32 war auch wie 26, 26 אחזת מריעהו dabei. — V. 23. Abr. soll schwören. *hier*] eig. *hieher* (15, 16), hinweisend auf den Ort von Beerševa', dessen Namen der Vrf. erklären will (*Kn.*), u. hier ist auch der Schauplatz des Vorgangs, vgl. V. 14. אם] 14, 23. *dass du nicht lügen willst mir u. meinem Spross u. Schoss*] nicht täuschen willst mich u. meine Nachkommen, die wir uns Gutes von dir versehen. Es bestand schon ein gutes Verhältniss; es soll nur für die Zukunft noch förmlich gesichert werden (*Kn.*). נִין נֶכֶד] alliterirend wie 18, 27; die Phrase noch Ij. 18, 19. Jes. 14, 22. Zu der bewiesenen Huld vgl. 20, 15. — V. 24 f. „Der friedliche u. redliche Patriarch ist sofort erbötig, wünscht aber zuvor Ausgleichung über einen von ihm gegrabenen Brunnen, welchen Abimelekh's Knechte ihm genommen hatten (s. 13, 7. 26, 15 ff.), damit nicht nachher die abgeschlossene Freundschaft durch Streit gestört werde" (*Kn.*). א' אשבע] nicht: ich schwöre hiemit, sondern: ich (meinerseits) werde schwören. ויוכח] nicht ויוכיח, weil dieses zur Rede stellen vor das wirkl. Schwören fällt. בְּאֹר הַמַּיִם] zum Art. vgl. 16, 7. והוכיח] 20, 16. על אודת] V. 11. — V. 26. Abim. entschuldigt sich mit Nichtwissen. Dass er den Brunnen zurückgibt, versteht sich nach dem Folgenden. — V. 27. „Abr. gibt, wie dies bei Bundschliessungen üblich war (Jes. 30, 6. 39, 1. 1 R. 15, 19), Geschenke, damit er unangefochten in Gerar wohne u. von Abim. geschützt werde." — V. 28—30. Er stellt aber ausserdem noch *die* 7 Lämmer (näml. die man zum Schwur gebrauchte) besonders hin. את ש' כ' הצאן] nicht: 7 Lämmer des Schafviehs (*Del.*), denn את zeigt Determination an. Beziehung auf etwas bei der Zusammenarbeitung zweier Berichte Ausgelassenes (*KS.*) braucht man nicht anzunehmen, s. V. 25 (באר המים). Auf die Frage, was sie seien (הֲזֹאת wie 25, 16. Zach. 1, 9. 4, 5, nicht: *hier;* זֹאת ohne Art. *Ges.* 126, 5 A. 1[a], vgl. Num. 11, 25; aber *Sam.* הכבשת, ebenso V. 30) d. h. bedeuten sollen, gibt er die Erklärung, *damit es mir zum Zeugniss sei, dass ich diesen Brunnen gegraben habe.* „Durch Annahme des Geschenks soll Abim. bezeugen, dass Abr. der rechtmässige Besitzer sei" (*Kn.*), vgl. 20, 16 u. *Ew.* Alt.[3] 24. Das fem. תחזיה schwerlich auf זֹאת bezüglich (etwa nach *Ges.* 145, 4), sondern auf den ganzen Act, vgl. Ij. 4, 5. Mich. 1, 9 u. s. לְבַדְּהֶן u. לְבַדָּנָה] *Ges.* 91, 1; vgl. 42, 36. — V. 31. Von diesem Vorgang erhielt der Ort den Namen *Siebenbrunnen, weil dort beide bei 7 Dingen sich verpflichteten* oder schwuren. Man blickt hier noch in eine der ältesten Arten, die Wahrheit feierlich zu versichern, hinein u. zugleich in den Ursprung des Wortes נִשְׁבַּע (s. übrigens zu 15, 9). „So nahmen die Araber 7 zwischen den Bundschliessenden liegende u. mit deren Blut bestrichene Steine zu Zeugen Her. 3, 8." Ähnliches bei Hom. Ili. 19, 243 ff.; „nach Pausan. 3, 20, 9 liess Tyndareus die Freier der Helena über den Opferstücken eines geschlachteten Pferdes die Beschützung der Helena feierlich beschwören; an der Stelle standen zur Erinnerung 7 Säulen" (*Kn.*). Anderes bei *Ew.* Alt.[3] 24. Übrigens ist wohl im Kenaanäischen, nicht aber im Hbr. die Unterordnung des Zahlworts unter den st. c. einst üblich gewesen (*Ew.* 293[b]; G.[3] I. 488. 494); um so natürlicher war es, dass die Hebräer,

Digitized by Google

wie שָׁם בְּי etc. zeigt, weniger das Zahlwort, als den Begriff *Schwur* aus dem Namen heraushörten, obgleich שֶׁבַע im AT. für שְׁבֻעָה nicht vorkommt. Dass damit eine doppelte Ableitung des Namens Beerševaʿ (von שָׁבַע u. von נִשְׁבַּע) gesetzt sei (*KS.*), leuchtet nicht ein. Auch kann C (der allein in Frage käme) wegen 26, 33 hier noch keine Namenserklärung von באר שבע gegeben haben. „Beerš. lag nach den Onom. 20 Mill. südl. von Ḫebron; nach *Rob.* III. 812f. ist das heutige *Bir es-Sebʿa* (gedeutet als Löwenbrunnen", doch s. ZDMG. XXII, 177) „12 Stunden von Ḫebron entfernt. Noch gibt es hier Ruinen, in deren Nähe sich 2 Brunnen (Cisternen) mit vortrefflichem Wasser befinden, s. *Rob.* I. 338; *Russegg.* R. III. 71; *Seetz.* III. 31f.; *Ritter* XIV. 106. Eine andere Ansicht über die Entstehung des Namens s. 26, 33" (*Kn.*). — V. 32—34 s. Vorbem. V. 32ª wird nicht urspr. Fortsetzung von 31ᵇ u. noch von בְּי abhängig sein (*Wl.*), weil בבאר שבע dem entgegensteht; es scheint vielmehr (wie sicher V. 33) von R aus C eingefügt, welcher ebenfalls von einem Aufenthalt des Abr. in Beerševaʿ u. einem Vertrag mit Abim. berichtet hatte, ohne jedoch hier schon den Ursprung des Namens Beerš. zu erklären (vgl. 12, 8 mit 28, 19). Dass 32ᵇ keinenfalls zu B gehört, folgt daraus, dass B kein Kommen des Abim. zu Abr. (V. 22) erwähnt hat, u. Abim. ihm König von Gerâr (Cp. 20), nicht K. der Philister ist (wie 26, 8ff. bei C). — V. 33 nach C, auf den ויקרא בשם יי׳ (s. 4, 26) hinweist. In B (*Wl.* XXI. 408) könnte höchstens V.ª gestanden haben. „Bei Beerš. scheint eine ausgezeichnete *Tamariske* gestanden zu haben. Die Sage liess sie von Abr., der dort gewohnt hatte, angepflanzt sein. Auch wurde in der Folge daselbst ein Cultus ausgeübt (Am. 5, 5. 8, 14). Die Sage liess daher schon von den Erzvätern den Platz zu einer Cultusstätte geweiht sein, vgl. 26, 25. 46, 1; s. zu 12. 7" (*Kn.* Die Identität dieses Beerš. mit dem von Amos erwähnten bestreitet zB. *Halévy* in REJ. 1885 nr. 21 p. 75 ff.). אֶשֶׁל] *Tamariske* (*Löw* S. 65f.; *Mordtm.-Müll.* Sab. Denkm. 65); die ἄρουρα der LXX (auch 1 S. 22, 6. 31, 13), δενδρών *Aq.*, φυτεία *Sym. Onk. Peš.* scheint auf derselben absichtl. Umgehung des hl. Baumes zu beruhen, wie מישרא für אלון s. 12, 6. אֵל עוֹלָם] s. zu 17, 1. 14, 18. Der Name, hier wo es sich um Schwur u. Vertrag handelt, ganz passend, erinnert übrigens (wie עליון 14, 18), lebhaft an den Κρόνος (Eus. pr. ev. 1, 10, 13ff.), Χρόνος ἀγήρατος (*Damasc.* princ. 123 p. 381f. Kopp) der Kenaanäer. — V. 34. Abr. hielt sich lange im Philisterland auf. Das ist bemerkt, weil 22, 6 Isaac schon ziemlich herangewachsen ist. Schwerlich sind V. 33f. zu umstellen (*Hupf.* 148), denn freilich würde אַבְרָהָם besser zu Anfang als erst im 2. V. genannt sein, aber durch die Ortsbestimmung schliesst sich V. 33 an 32, nicht an 34 an. Übrigens haben LXX *Sam. Peš. Vulg.* ein אַבְרָהָם nach וַיֵּשֶׁב (wie auch V. 30 nach וַיֹּאמֶר).

9. Die Opferung Isaac's, Cap. 22, 1—19; nach B und R.

Isaac ist schon zu einem Knaben herangewachsen, da vernimmt Abr. einen Befehl von Gott, diesen einzigen Sohn ihm als Opfer dar-

Digitized by Google

zubringen; gehorsam u. ergeben trifft er die Vorbereitungen, u. begibt sich an den ihm dazu bezeichneten Ort, entschlossen, auch dieses Äusserste zu leisten. Aber als er schon die Hand zur Schlachtung aufgehoben hat, kommt ihm die klare Gottesstimme zu, dass Gott die That nicht vollzogen haben will, dass er zufrieden ist mit seiner nun bewährten Bereitwilligkeit, auch das Theuerste Gott hinzugeben. Das Opferthier, das an Stelle des Sohnes eintreten soll, steht durch göttl. Fügung schon bereit, u. wird für ihn geopfert. Die feierliche Erneuerung aller der ihm bisher gegebenen göttl. Verheissungen ist der Lohn seines vollendeten Glaubensgehorsams. Der Ort, wo das geschah, war Moriah. — Damit ist 1) der Glaube des Mannes in äusserster Prüfung siegreich bewährt, 2) der Sohn dem Glauben aufs neue geschenkt u. als erster Baustein für den Aufbau der Gottesgemeinde gerettet, 3) bes. aber gegenüber von dem kenaan. Brauch die Erkenntniss errungen u. für alle Zukunft gesichert, dass Gott die Menschenopfer nicht will. Die Erinnerung, dass die Hebr. einst bezüglich des Kinderopfers auf gleicher Stufe mit den andern Semiten u. Kenaanäern gestanden haben, schimmert hier noch deutlich durch; ebenso klar ist aber, dass die höhere Erkenntniss längst ein Gemeingut der isr. Gemeinde gewesen sein muss, wenn sie in der Abrahamsage sich durch eine solche Erzählung reflectiren konnte. Menschenopfer, u. bes. Kinderopfer waren verbreitet bei den Kenaanäern „(2 R. 16, 3. Ps. 106, 37 f.), Phöniken (Porph. abst. 2, 56; Eus. praep. ev. 1, 10 u. laud. Constant. 13, 4), Karthagern (Diod. 20, 14; Plut. de superst. 12; Plin. 36, § 39; Sil. Ital. 4, 767 ff. Justin. 18, 6. 19, 1; Lactant. instit. 1, 21), Ägyptern (Diod. 1, 88; Plut. de Isid. 73), bei den mit Israel verwandten Moabitern (2 R. 3, 27) u. Ammonitern, die den Moloch damit verehrten (Lev. 18, 21. 20, 2 ff.), kamen auch bei aram. u. arab. Völkern vor (2 R. 17, 31; Lucian dea Syr. 58; Porph. l. c.; Eus. pr. ev. 4, 16)“ *Kn.*; s. auch *Wellh.* Skizz. III. 37. 39. 112 f. Dass die Isr. auch der nachmosaischen Zeit von derlei Bräuchen noch nicht losgekommen waren, zeigen die gesetzl. Verordnungen dawider Lev. 18, 21. 20, 2 ff. Dt. 12, 31, sowie Jud. 11; zumal aus Anlass der geltenden Heiligkeit der Erstgeburt wollte dieses Opfer immer wieder eindringen (vgl. Ez. 20, 26 mit Ex. 22, 28. 13, 12 u. Mich. 6, 7), u. kam seit Ahaz wieder stärker in Übung (2 R. 16, 3. 17, 17. 21, 6. 23, 10; Ps. 106, 37 f.; Jer. 7, 31. 19, 5. 32, 35. Ez. 16, 20 f.). Gegenüber dieser schwer ausrottbaren Verirrung war es allerdings von höchster Wichtigkeit, dass die Urgeschichtschreiber schon in Abraham's Leben u. Beispiel klar lehrten, in welchem Sinne Gott auch die Aufopferung des liebsten Kindes wolle u. in welchem nicht, zugleich nachwiesen, wie die volle Wahrheit darüber längst erkämpft sei. — Dass die Erzählung urspr. nicht von C (*Kn. Böhm.*), obwohl in der Sprache allerlei an ihn erinnert, sondern von B (*Hupf. Schr. Kay. Wl. Kuen.* O.[2] I. 141. 247; *Kitt.*, *Del.*[5], *KS.*), entworfen ist, zeigt das durchherrschende אלהים oder האלהים, die Eröffnung im Nachtgesicht V. 1 (20, 3. 21, 12), die Rufe u. Antworten 1. 11 (46, 2), nam. das Rufen des Engels vom Himmel herab 11 (21, 17), מִן 5 im lokalen Sinn, auch V. 13

Digitized by Google

vgl. mit 21, 19. Aber fremd dem B ist einmal V. 15—18, sofern die hier enthaltene zweite Engeloffenbarung (statt als Fortsetzung von V. 12) nur nachträglich hinten angefügt ist (*Hitz.* Begr. d. Krit. 167f.) u. in Ausdrücken u. Gedanken sich an C anschliesst, sodann aber auch הַמֹּרִיָּה 2 u. der damit in Zusammenhang stehende V. 14, u. der Name יְהוָה 11. Sicher hat also der Text des B eine Bearbeitung erfahren, theils um Moriah als den Schauplatz der Opferung einzuführen (2. 14), theils um diese grösste Glaubensthat Abraham's mit feierlicher Wiederholung aller Verheissungen (15—18) zu krönen. Von C selbst wird diese Bearbeitung nicht vorgenommen sein, theils weil 15—18 zu äusserlich angefügt ist, theils weil er den Gottesnamen אלהים nicht ungeändert gelassen hätte. Man wird hier vielmehr die Hand des R zu sehen haben, auf den auch התברך, עקב אשר, יען אשר, נאם יי׳, בי נשבעתי am ehesten passen. An sich wäre ja möglich, dass C eine ähnl. Erzählung gehabt, u. R aus dieser die ausgehobenen Bestandtheile eingefügt hätte (*Del.*[5]; *Kitt.* 138). Aber man sieht nicht ein, warum er in diesem Fall nicht lieber die ganze Erzählung des C statt der des B aufgenommen hätte, u. kommt so wieder darauf, dass es Zusätze des Bearbeiters sind. — Über die verschiedenen Auffassungen der Erzählung bei früheren Gelehrten s. *Schum.*, *Win.* RW.[3] I. 13f., u. über die oft verglichene sonderbare Nachricht des Sanchuniathon, wie Kronos Israel seinen eingeborenen Sohn Jeûd von der Nymphe Anobret opferte (Eus. pr. ev. 1, 10, 29f.), *Ew.* G.[3] I. 517f.; *Baud.* Stud. II. 154f.

V. 1. *nach diesen Dingen*] s. zu 15, 1. וְהָאֱ֝לֹהִ֗ים נִסָּ֥ה] ist einleitender Zustandssatz zu ויאמר: *indem Gott den A. versuchte, sagte er.* *versuchte*] „stellte ihn auf die Probe, um zu erkennen (V. 12), ob er ihm bis zum äussersten gehorsam sein würde" (*Kn.*). Zum Ausdruck נִסָּה s. Ex. 15, 25. 16, 4. 20, 20 (nie bei A). Die Eröffnung an Abr. geschieht (V. 3) bei Nacht, wie 21, 12 ff. אברהם 2°] Ἀβραὰμ Ἀβραὰμ LXX, s. V. 11. — V. 2. Die ganze Schwere der Forderung ist durch die 3 nachdrücklich gehäuften Accusative angedeutet. *deinen einzigen*] „der dir nach Fortschickung Išmael's 21, 14ff. noch ist u. die ganze väterliche Liebe besitzt (*Kn.*). לֶךְ־לְךָ] 12, 1. *Land des Morija*] d. i. Gegend desselben, vgl. Num. 32, 1. Jos. 8, 1. 10, 41. Moria (mit Art.) heisst der Tempelberg in Jerusalem 2 Chr. 3, 1 (Jos. ant. 1, 13, 1f.), seit Salomo die wichtigste Cultusstätte des Landes; über den Namen s. *Bertheau* zu 2 Chr. 3. In der That wird trotz der dagegen gemachten Einwendungen (*JDMich.* suppl. 1551 ff., *Jänisch* z. Hamelsveld bibl. Geogr. II. 40f.) dieser verstanden werden müssen, da ein anderer Ort mit diesem Namen nicht vorkommt, u. die grösste Glaubensthat Abraham's am schicklichsten an einen *bedeutenden* Religionsort verlegt wurde, auch die Andeutungen V. 14 ihn wenigstens nicht minder deutlich treffen, als die Anspielung 2 Chr. 3, 1 (*Kn. Del.*, *Ew.* G.[3] I. 476. III. 313); die 12, 6 genannte Örtlichkeit More bei Šekhem (welche *Bleek* in StKr. 1831 S. 520 ff. u. *Tuch* lieber verstehen wollen) ist in der israel. Geschichte zu unberühmt, u. von Beerševa' zu weit (nach *Robinson's* Itinerarien über Ḥebron u. Jerusalem, etwa 35 Stunden) entfernt, als dass sie schon (V. 4) am 3. Tage erreicht

Digitized by Google

werden konnte. Freilich hat die Sache Schwierigkeiten: Moria war, wenn auch nicht erst vom Chroniker auf Grund von Gen. 22 erfunden (*Wl.* XXI. 409; *Baud.* Stud. II. 252), doch kein gemeinüblicher Name für den Tempelberg; um so weniger konnte man, die ganze Gegend nach ihm benennend, von einer אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה reden, u. dann den Moria selbst wieder als „einen der Berge dieser Gegend" bezeichnen. Ein anderer Ort dieses Namens ist aber nicht bekannt; die appell. Fassung *εἰς τὴν γῆν τὴν ὑψηλήν* (LXX, vgl. ihre Übersetzung des מוֹרֶה 12, 6 u. הַמּוֹרֶאת des *Sam.*), *τὴν καταφανῆ Aq.*, *τῆς ὀπτασίας* Symm. gibt keinen erträglichen Sinn, selbst wenn die Consonanten sie erlaubten. Es wird also anzunehmen sein, dass im urspr. Text des B ein anderer Ausdruck stand, aber dann sicher nicht א' הַמֹּרִיּם d. i. Šekhem 33, 19 (*Wl.*), denn die Samaritaner halten zwar den Garizim für Moria (ZDPV. VI. 198 u. VII. 133), aber wohl nur vermittelst Combination mit 12, 6; eher א' הָאֱמֹרִי (*Peš.*; doch s. *Geig.* Urschr. 278). [אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיךָ] wie 26, 2 vgl. 12, 1. — V. 3. Abr. gehorcht sofort; gleich am Morgen macht er sich mit Isaac u. 2 Dienern auf die Reise. „Den Esel nimmt er zum Tragen des Holzes (V. 6) sowie der Geräthe u. Lebensmittel mit. Vrf. sagt nicht, dass Abr. an dem schreckl. Opfer Anstoss genommen habe. Denn Menschenopfer waren bei den Völkern gewöhnlich, unter denen Abr. wohnte" (*Kn.*). Übrigens stimmt אֲשֶׁר אָמַר וג' nicht gut zu אֲשֶׁר אֹמַר א' V. 2 (wohl in Folge von Textänderung daselbst). — V. 4. Schon am 3. Tage (von LXX falsch zu וַיֵּלֶךְ V. 3 verbunden) wird er der Stätte (s. 12, 6) aus der Ferne ansichtig. Nach den Onom. (s. Bersabee u. Arboch) betrug der Weg von Beerš. über Ḥebron nach Jerusalem 42 Mill. (gegen 17 Stunden), nach *Robins.* (s. 21, 31) etwas mehr (*Kn.*). — V. 5. Eine Strecke vom Ort lässt er die Diener mit dem Esel zurück, indem er sagt, er u. der Knabe wollen dort (allein u. ungestört) anbeten u. dann zurückkehren. „Eine unwahre Angabe wie 12, 30. 20, 12" (*Kn.*). Es kann aber auch eine stille Hoffnung seinerseits, dass die schwere That ihm doch erlassen werden könnte, darin liegen, vgl. V. 7. [עַד־פֹּה] *bis soweit* d. i. (im Gegensatz gegen פֹּה) *bis dorthin*, vgl. 31, 37. Ex. 2, 12. Num. 23, 15 (bei B). — V. 6. „Beide setzen den Weg allein fort; Isaac, schon etwas herangewachsen (21, 34), trägt das Holz; Abr. das Messer u. das Feuer, d. i. einen glimmenden Zunder. — V. 7f. Isaac hat den Vater schon früher Opfer darbringen sehen u. frägt also nach dem Opferthiere. [יִרְאֶה] *ersehen, ausersehen* (41, 33. 1 S. 16, 1. 17), dafür sorgen (39, 23)" (*Kn.*). S. weiter V. 14. Es liegt auch in diesem Wort (vgl. V. 5) eine stille Hoffnung, dass Gott noch anders bestimmen könnte. „Schön malt Vrf., wie der Erzvater durch das Reden des arglosen Knaben, seines einzigen geliebten Sohnes, sich nicht erschüttern lässt; der Gehorsam gegen Gott siegt bei ihm über das Gefühl des Vaterherzens. Das hervorzuheben, dienen die Anreden: *mein Vater* u. *mein Sohn*. Das zweite וַיֹּאמַר in V. 7 wiederholt nur das erste, vgl. 46, 2. Ex. 1, 15 f." (*Kn.*). — V. 9—11. Angelangt an der Stätte trifft er die erforderlichen Anstalten. Mit der Ausstreckung der Hand zum Schlachten ist die That so gut als vollzogen; Abr. hat sich innerlich, Gott zu lieb, losgemacht auch

Digitized by Google

von dem Theuersten, was er hatte. Mehr will Gott nicht. Der Engel ruft vom Himmel herab (wie 21, 17) u. thut Einhalt. Das doppelte *Abraham* (vgl. V. 1 LXX) drückt die Dringlichkeit aus, wie 46, 2. Ex. 3, 4 (beim selben Vrf.); 1 S. 3, 10. Den Engel nennt aber R מַלְאַךְ יְהוָה (nicht מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים), weil er hier schon auf V. 14f. vorbereiten will. — V. 12. Der Engel spricht im Namen Gottes (wie 16, 10. 21, 18), vgl. zu Ex. 3, 2. Mit der Bereitwilligkeit Abraham's, mit der Gesinnung, die er bewährt hat, ist Gott zufrieden; seine vollkommene Gottesfurcht ist erwiesen (vgl. V. 1). Das Menschenopfer verlangt Gott nicht. — V. 13 (nach *Kitt.* 138 von C, wegen וַיַּרְא וְהִנֵּה, aber dieses ist gemeinüblich, u. kommt bei B auch 40, 6. Ex. 3, 2). Statt des Menschen bietet sich ein Opferthier dar, welches Abr. beim Auf- u. Umschauen wahrnimmt: *siehe ein Widder hinten* (Ps. 68, 26) *war gehalten* (oder nach anderer Lesart: נֶאֱחָז *gehalten*) *im Dickicht mit seinen Hörnern* d. h. in der Gegend hinter Abr. befand sich, durch Gottes Veranstaltung, ein Widder, der sich mit seinen krummen Hörnern im Gesträuch verstrickt hatte, vgl. eine ähnl. Hilfe 21, 19. „Ebenso stellte sich durch göttl. Fürsorge für Iphigenia, die ihr Vater Agamemnon in Aulis der Artemis opfern wollte, ein Hirsch als Opferthier ein, Eurip. Iph. Aul. 1591 ff." (*Kn.*) Auch hier אַיִל zu lesen (*Ganneau* im JA. VII, 11. 510), würde gegen die isr. Opfersitte verstossen. אַחַר] nicht temporal, weder als *postea* zu וַיְהִי bezüglich (*Saad. Raš. Abarb. Ros.*), noch als *postquam* (*IE. Qi. Schum.*), sondern local; *Sam.* LXX, *BJub., Trgg., Peš., GrVen.*, auch eine Anzahl hbr. MSS. (in den meisten der *Firkowitsch*'schen MSS., welche diese Lesart haben, ist sie gefälscht, s. *Harkavy-Strack* Catalog S. III) geben אֶחָד (Ex. 29, 3; 1 S. 1, 1 u. s.), was als besser bezeugt von manchen (*JDMich. Olsh. Ew., KS.*) vorgezogen wird. Aber אֶחָד ist nichtssagend u. wohl erst aus אַחַר gemacht; אַחַר selbst freilich könnte eine alte Glosse sein, um zu erklären, warum Abr. den Widder jetzt erst bemerkte. Die Lesung אַחֵר *anderer* (*Geig.* Urschr. 244) war gewiss nie beabsichtigt. — V. 14. Abr. nennt den Namen des Orts *Jahve sieht*, im Sinne von יִרְאֶה V. 8, u. mit Beziehung auf V. 8 so punktirt (schon bei den LXX). Nach dem Folgenden würde man eher יִרְאֶה יי' erwarten. Denn es wird fortgefahren: *so dass* (13, 16) *heute gesagt wird*, im Volksmund das Wort üblich ist (s. zu 10, 9): *auf dem Berge, da* (*Ew.* 332d) *Jahve gesehen wird*, erscheint, nicht (9, 6) *auf dem Berge Jahve's erscheint er* (Massor.), keinenfalls ἐν τῷ ὄρει Κύριος ὤφθη (LXX), auch nicht: *auf dem Berge Jahve's wird gesehen* d. h. Fürsorge getroffen (*Kn.* a.), da das Niph. in diesem Sinn nicht zu belegen ist. Beides sollen Anspielungen auf הַמֹּרִיָּה V. 2 sein, aber sie stimmen nicht zusammen, ausser wenn man auch das 2. mal mit *Vulg.* יִרְאֶה liest, oder das 1. mal יִרְאֶה. Es sind 2 erlei Erklärungen nebeneinander, die sich übrigens nicht ausschliessen, da das Sehen mit einem Erscheinen verbunden sein kann. Wenn der Grund von V. 14a noch aus B sein sollte, so stand אלהים, nicht יהוה, u. war eine Anspielung wenigstens auf Moriah nicht beabsichtigt, sondern ein anderer Ort gemeint. Aber auch nach der Umarbeitung des R ist hier blosse *Anspielung* auf Moriah.

Digitized by Google

Dass der Name הַמֹּרִיָּה damals geschöpft worden sei, wird aus guten Gründen nicht gesagt. Man beachte auch den Artikel im Namen V. 2 (welchen durch die Lesung אֶל־אֶרֶץ מֹרִיָּה zu vermeiden die Mass. sich wohl gehütet haben). — V. 15—18 s. Vorbem. Jahve ruft durch seinen Engel ein *zweitesmal* (vgl. עוֹד 35, 9) vom Himmel, um dem nun entscheidend bewährten Erzvater alle die früheren Verheissungen (vgl. nam. 12, 2ff.) feierlich zu wiederholen, diesmal bekräftigt durch einen *Schwur bei sich selbst*. Letzteres im Pent. nur noch Ex. 32, 13 bei C oder R, der Sache nach auch Num. 14, 28 (obgleich Gen. 15, 9 ff. auch ein Schwur war, nur in anderer Weise, u. das blosse Schwören von Gott auch sonst bei CRD oft ausgesagt wird, zB. 24, 7. 26, 3. 50, 24. Ex. 13, 5. 11. 33, 1 u. ö.); sogar das profet. נְאֻם־יי' ist hier gewagt, wie Num. 14, 28. כִּי] zur Einführung des Inhalts des Schwures, nach dem begründenden Satz wieder aufgenommen in 17. רַבֶּן אֲשֶׁר] im Hexat. nur noch Dt. 1, 36. Jos. 14, 14. עֲקֵב אֲשֶׁר] noch 26, 5. Beide יען א' u. עקב א', ebenso wie die Inff. abs. הָרַבָּה u. בָּרֵךְ (3, 16) der feierlichen u. nachdrücklichen Rede wegen. *viel machen deinen Samen*] 12, 2. 16, 10. *wie die Sterne*] 15, 5. *wie den Sand*] 32, 13. Jos. 11, 4. *wird einnehmen das Thor seiner Feinde*] ihre Städte erobern u. besetzen; im Pent. nur noch 24, 60 bei C. Zu V. 18 vgl. 12, 3; aber zu bemerken ist das Hithp. הִתְבָּרֲכוּ, wie 26, 4 in der Bearbeitung des R. — V. 19 nach B. Sie gehen zusammen nach Beerševa' zurück, wo Abr. bleibt, vgl. 21, 33.

c) Die Ausgänge der Abrahamgeschichte, Cap. 22, 20—25, 18.

1. Nachrichten über die Naḥoriden, Cap. 22, 20—24, nach C u. R.

Die Reihe der noch folgenden Stücke über die Hausverhältnisse des Erzvaters u. verschiedene Familienereignisse eröffnet ein Bericht über die Familie Naḥor's, des Bruders Abraham's. Er ist lose an das Vorhergehende angeknüpft (vgl. 15, 1. 22, 1), u. eingeführt als eine an Abr. aus Naḥor's Hause gebrachte Meldung über 12 Söhne, die ihm 2 Weiber geboren hatten. Diese Art der Einführung zeigt nicht die Weise des A, der אֵלֶּה תוֹלְדוֹת zu schreiben pflegt. Nun sind zwar „die ordentlich ausgeführten Stammtafeln der Gen." in der Regel von A (*Kn.*), u. die Erwähnung des Bethuel 25, 20 bei A könnte eine Vorbereitung dazu bei ihm vermuthen lassen. Aber diese Gründe genügen nicht, das vorliegende Verzeichniss (mit *Tuch. Kn. Nöld.*) dem A zuzuweisen. Die Behauptung (*Nöld.* Unters. 16 f. 23), dass A in der Gen. gerade 70 Hebräerstämme von Terach ableite, ist nicht zu erweisen, u. daraus auch kein Rückschluss auf seine Urheberschaft von 22, 20ff. zu machen. Man muss bedenken, dass A in 25, 20 vgl. 28, 2. 7 von der Rebecca als der Tochter des *Aramäers* Bethuel in *Paddan Aram*, ähnlich immer nur vom Aufenthalt Jacob's in Paddan

Digitized by Google

Aram 31, 18. 33, 18. 35, 9. 26 spricht. Wenn also A sich über Bethuel's Verwandtschaft geäussert hat, so wird es in anderer Weise geschehen sein u. an einem andern Ort (s. auch S. 213). Auch der Inhalt taugt nicht für A, weil er den עוץ u. אֲרָם (in 10, 22 f.) ganz anders eingeordnet hat. Dagegen ist das Stück für C als Einleitung zu Cp. 24 (vgl. nam. 24, 4. 10. 24 ff.) unentbehrlich, u. da auch יָלַד 23 u. גַּם הוּא 20 für ihn sprechen, wird man es von C abzuleiten haben (*Hupf.* 57 f., *Böhm. Schr. Kays., Bud.* 223 f.). Auf B (*Wl.* XXI. 417) führt nichts; im Gegentheil, er nennt (31, 20. 24) den Laban einfach den Aramäer (s. dagegen V. 21: קְמוּאֵל אֲבִי אֲרָם). Aber auch von C kann nicht das *ganze* Stück stammen, denn 29, 5 bei C heisst Laban der Sohn des Naḥor, u. in 24, 15. 24. 47. 50 lässt der Text vermuthen (*Mez* Ḥarran 19 ff.), dass Bethuel erst nachträglich eingefügt ist. Dann aber wird auch in unserem Stück mindestens 23ᵃ (ובתואל ילד את רבקה) auf Ausgleichung mit 25, 20 (bei A) beruhen, u. wird ein urspr. ואת לבן ואת רבקה ausgeworfen sein. Auf nachträgliche Bearbeitung des Stücks (durch R) weist auch ויולדו V. 24 (s. zu 25, 6), wie denn auch die Abrundung der Naḥorsöhne auf 12 Beeinflussung durch A (vgl. Išmael, Edom) anzeigt. Demnach wird der Abschnitt als ein von R nach anderweitigen Daten zugerichtetes Stück des C zu gelten haben.

V. 20. מִלְכָּה] 11, 29. גַּם הוּא] V. 24. 4, 4. 22. 26. 10, 21. 19, 38. — V. 21. Die Stämme lassen sich nur zum Theil nachweisen. עוץ] 10, 23. Der Name ist hier vielleicht in etwas engerem Sinn genommen als 10, 23 (vgl. ausserdem 36, 28). בְּכֹרוֹ] 10, 15. בוז] LXX *Βαύξ*, „in der Nähe von Edom zu suchen, da er neben Dedân u. Têmâ genannt wird (Jer. 25, 23) u. ihm Elihu, der vierte Gegner des Hiob angehört (Ij. 32, 2)" (*Kn.*). Ein Land *Bâzu* kommt auch in Asarḥaddon's Inschriften vor, ebenso wie (חֲזוֹ) *Ḥazu* (*Del.* Par. 307 u. in ZKSF. II. 93 ff.; *Schr.* KAT.² 141. 221; *Tiele* G. 337). קְמוּאֵל אֲבִי אֲרָם] sonst nicht bekannt; an *Kamula* im nordöstl. Mesopotamien bei *Assem.* bibl. or. III, 2. 731 f. (*Kn.*) ist nicht zu denken. *Aram* schwerlich blos andere Aussprache für Ram Ij. 32, 2 (*Kn.*), unter Berufung auf 2 Chr. 22, 5; *Ew.* G.³ I. 445), sondern Volk Aram, wenn auch in beschränkterem Sinn als 10, 22 f. bei A. — V. 22. כֶּסֶד] LXX *Χαζάδ*, angenommener Stammvater der כַּשְׂדִּים Kaldäer, oder doch eines Zweiges derselben. Sonst s. zu 11, 28. חֲזוֹ] *Ἀζαῦ* LXX, hat mit *Χαζήνη* des Strabo 16, 1, 1 in Assyrien zwischen Calachene u. Adiabene (*Kn.* VT. 173) nichts zu thun; eher möglich wäre (*Kn.*) *Χαζήνη*, eine Satrapie am Eufrat in Mesopotamien (nach Arrian bei Steph. Byz. s. *Χαζ.*). Die arab. Geogr. führen neben dem assyr. auch ein mesopotamisches *Hazza* zwischen Nisibis u. Râs ʿAin auf (*Jaq.* II. 263). Am ehesten gehört hieher das von Asarḥaddon genannte *Chazu* (*Schr.* KGF. 399; *Del.* Par. 306 f.), s. V. 21 bei בוז. פַּלְדָּשׁ] *Φαλδές* LXX, unbekannt (*Πιπάλθας* bei Procop. d. aedif. 2, 4 — *Kn.* — gehört nicht her). Einen Mannsnamen פלדשו hat man auf nabat. Inschriften gelesen ZDMG. XIV. 440; auch in den Safa-Inschriften glaubt ihn *Halévy* (JA. VII, 19, 467; aber VII, 17, 194 פלדש) gefunden zu haben. יִדְלָף]

Digitized by Google

Ἰελδάφ LXX, unbekannt. בִּתוּאֵל] als Ortsname nicht nachzuweisen (*Bethallaha*, einen in der Notit. dign. I. 93 Böck. angeführten Ort Mesopotamiens führt selbst *Kn.* nur zweifelnd an). Bei A (25, 20. 28, 5) heisst er ein Aramäer, ebenso Laban bei B (31, 20. 24 vgl. 47). — V. 23 s. Vorbem. — V. 24. *u. sein Kebsweib*] (s. 25, 6), Namens *Reûma* (*Ῥεύμα* LXX, רוּמָה *Sam.*) was die betrifft, *so gebar auch sie* (*Ew.* 344[b]). *Ταβέκ* LXX; wahrscheinlich auch 2 S. 8, 8 (wo nach LXX *Peš.* u. 1 Chr. 18, 8 für בטח zu lesen ist טבח, *Ew.* G.[3] III. 207) erhalten als Name einer der Städte des syr. Königs Hadadezer, u. darum mit Thaebata im nordwestl. Mesopot. bei Plin. 6 § 120, oder mit *Θεβηθά*, nach Tab. Peut. XI, e südl. von Nisibis, u. Arrian bei Steph. Byz. (*Kn.*) nicht zu combiniren. גַּחַם] *Ταάμ* LXX, unbekannt. Mit Banu *Ġuhmâ* bei *Burckh.* Syr. 423f. 449, einem Stamm zwischem dem Hieromax u. Jabboq (*Kn.*) ist nichts zu erläutern. תַּחַשׁ] *Τοχός* LXX, unbekannt. — מַעֲכָה] auch Aram Maakha 1 Chr. 19, 6, aus Dt. 3, 14. Jos. 12, 5. 13, 11. 13. 2 S. 10, 6. 8 hinlänglich bekannt. „Der Stamm muss am Ḥermon gesessen haben (Onom. u. *Μαχαθί*). Dazu stimmt die Lage von *Abel* (2 S. 20, 14. 18) oder Abel Majim (2 Chr. 16, 4), zum Unterschied von anderen Abel gewöhnlich Abel bei Beth Maakha genannt u. neben Ijjon Dan Qedeš u. Ḥaṣor erwähnt (2 S. 20, 15. 1 R. 15, 20. 2 R. 15, 29), worüber s. *Seetz* I. 118. 338; *Robins.* N. Forsch. 488f. — In 31, 52 erscheint Gilead als Grenzscheide zwischen Abrahamiden u. Naḥoriden" (*Kn.*).

2. Tod der Sara und Erwerb des Makhpela-Ackers durch Abraham, Cap. 23 von A.

Beim Tode der Sara erwirbt Abr. in aller Form Rechtens das Landstück Makhpela bei Ḥebron u. die darin befindliche Höhle von dem Ḥettiter ʿEfron zu einem Begräbnissplatz, u. begräbt dort sein Weib. So berichtet A, den ausser der chronol. Angabe V. 1, die ganze Abzweckung der Erzählung, die juristische Pünktlichkeit u. Formelhaftigkeit der Darstellung, „die Namen *Kinder Ḥeth* (s. V. 3) u. *Makhpela* (s. V. 20), die Ausdrücke שְׁנֵי חַיֵּי פ׳ 1, אֲחֻזָּה 4. 9. 20, תּוֹשָׁב 4, נָשִׂיא 6, קוּם *zu stehen kommen* 17. 20, שָׁמַע אֶל־פ׳ 16. u. מְקָנָה 18, auch spätere Rückweisungen auf das hier Erzählte zB. 25, 9f. 49, 29ff. 50, 13" (*Kn.*) nicht verkennen lassen. Nach den letztgenannten Stellen wurden auch Abr., Isaac u. Rebecca, Jacob u. Lea in jener Höhle begraben. Als Erbgruft der Ahnen galt sie den Späteren, u. war ihnen als solche heilig u. theuer. Sie bildet den festen u. sicheren Grund der Erzählung. „Das einzelne ist freie Ausführung des Erz., welcher angelegentlich zeigt, wie die Ḥettiter Abr. äusserst zuvorkommend u. freundlich begegneten, wie dieser aber weder ihre Gräber benutzen, noch ein Grundstück als Geschenk annehmen wollte, wie der Acker öffentlich vor allem Volk, welches den Handel mit ansah u. anhörte, dem Abr. überlassen u. von diesem richtig bezahlt wurde, wie also Abr. auf rechtmässige u. gültige Weise erblichen Grund-

Digitized by Google

besitz in Kenaan erwarb" (*Kn.*) Ähnlich thut Jacob bei Šekhem (33, 19) nach B. — Zur Textkritik dieses Cap.: *Egli* in *Hilg.* ZWTh. XXIII. 344ff.

V. 1f. Sara stirbt, 127 Jahre alt. מֵאָה] מאת *Sam.*, wie sonst bei A (s. zu 17, 17). שְׁנֵי חַיֵּי שָׂרָה] fehlt in LXX, u. ist auch für den Styl des A fast zu viel. *in der Arba-ʿStadt*] so genannt angeblich von Arbaʿ, dem Vater ʿEnaq's (Jos. 15, 13. 21, 11 vgl. 14, 15), urspr. eher *Vierstadt* (*Ew.* G.[3] I. 494; *Furrer* im BL. II. 628); es wird hier u. 35, 27. Jos. 20, 7. 21, 11 bei A, Jos. 15, 13 von R[d] erklärt durch *Ḥebron* (s. zu Num. 13, 22), was nach Jos. 14, 15. Jud. 1, 10 der jüngere Name war. Aber beim selben A liest man auch מַמְרֵא הוּא חֶבְרוֹן V. 19 u. מַמְרֵא קִרְיַת הָאַרְבַּע הִוא חֶבְרוֹן 35, 27, wornach Mamre, wenn nicht anderer Name für Ḥebron selbst, so doch ein Theil davon gewesen sein oder zu Ḥebron gehört haben muss (vgl. 13, 18). Von den „Mamre-*Terebinthen*" spricht A (gewiss absichtlich) nirgends (s. zu 13, 18). Wahrscheinlich auf der Absicht, das Verhältniss von Mamre u. Ḥebron nach 37, 14 näher zu bestimmen, beruht der Zusatz ἥ ἐστιν ἐν τῷ κοιλώματι in LXX u. אל עמק beim *Sam.* zwischen אַרְבַּע (*Sam.* הארבע) u. הִיא. — בְּאֶרֶץ מְנַעַן] wie V. 19 sehr absichtlich beigesetzt. — וַיָּבֹא] *er gieng hinein;* nicht: *er kam* vom Feld, wo er bei den Heerden war (*Kn. Ke.*); auch nicht: kam von Beeršebaʿ (*Raš.*), in welchem Fall ויבא von R mit Beziehung auf 22, 19 statt eines andern Verbs eingesetzt sein müsste. — V. 3. Nach der Beweinung sorgt er für den Erwerb eines Begräbnissplatzes. *von vor seinem Todten*] von seiner Leiche, bei welcher (2 R. 13, 14) er getrauert hatte; zu מֵת von beiden Geschlechtern vgl. Lev. 21, 11. Num. 6, 6 (*Ges.* 122, 2). Er begibt sich (V. 10) zum Thor, wo man die Geschäfte u. Rechtssachen abmachte (*Win.*[3] I. 616). בְּנֵי חֵת] im AT. nur bei A, V. 5. 7. 10. 16. 18. 20. 25, 10. 49, 32 (*Kn.*). חֵת] s. 10, 15. In 14, 13 heissen die Bewohner Amoriter, Jud. 1, 10 Kenaaniter (beides allgemeine Namen der Landesbevölkerung). *Stade* G.[1] 143, *Bud.* 347f., *EMey.* u. a. wissen ganz sicher, dass A mit diesem Gebrauch des Namens Ḥettiter für die Landesbevölkerung (vgl. noch 26, 34f. 27, 46 mit 28, 1) in einem bösen Irrthum befangen ist. — V. 4. Er, der als fremder Beisass keinen Grundbesitz hat, wünscht von ihnen einen *Grabbesitz* d. h. Grundbesitz zum Begräbnissort für seine Familie als Eigenthum. Angesehenere Familien hatten erbliche Grüfte (*Win.*[3] I. 444; *Böttcher* de inferis I. p. 41). — V. 5f. Zuvorkommend u. höflich bieten ihm die Ḥethsöhne ihre eigenen Familiengrüfte an. Da לֵאמֹר לוֹ nicht üblich war u. höchstens durch Lev. 11, 1 zu rechtfertigen wäre, so ist hier u. 14 (*Hitz.* Begr. der Kritik 140f., *Tuch Kn. Del.*) לוֹ zum folgenden V. zu ziehen, u. לוֹ wie V. 13 (mit Impert., nicht wie 17, 18 u. 30, 34 mit Impf. oder Juss. construirt) zu lesen: *bitte, höre uns!* entsprechend der Höflichkeit, der sich beide Theile befleissigen, wogegen wenn man mit LXX *Sam.* (*Egli* 348, *Schröring* ebenda S. 388f.) לֹא *nein* läse, man auch (mit LXX) אֲדֹנִי שְׁמָעֵנוּ umstellen müsste, wie V. 11. *ein Fürst Gottes*] „ein Gott angehöriger, von ihm geschützter u. gesegneter, darum ausgezeichneter, herrlicher Fürst, vgl.

Digitized by Google

Ps. 36, 7. 68, 16. 80, 11" (*Kn.*); s. auch 21, 22. *in der Auswahl unserer Gräber*] „in der auserlesensten, vorzüglichsten unserer Grüfte (Jes. 22, 7). Zu מִן vor קְבֹר s. 16, 2. Ihr Anerbieten ist ein Ehrenbeweis, da man Fremde sonst nicht in eine Familiengruft aufnahm" *Kn.* — V. 7. Abr. steht auf u. macht die Niederwerfung, um seinen Dank auszudrücken, nimmt aber das Anerbieten nicht an, denn er will sich nicht mit ihnen vermischen. — V. 8 f. „Er bittet sie also um Verwendung bei ihrem Mitbürger ʿEfron, damit dieser ihm um den vollen Preis die Höhle von Makhpela ablasse, welche am Ende seines Ackers liegt, also leichter als ein Platz in der Mitte abgegeben werden kann. *wenn es bei eurer Seele ist*] euch im Sinne ist, in eurer Absicht liegt, vgl. Ij. 10, 13. 23, 14. *zu begraben meinen Todten*] näml. bei euch, nach dem Zusammenhang" (*Kn.*). In dem höhlenreichen Palästina wurden Höhlen viel zu Gräbern benutzt, s. die RWBB. פגעו לי] *gehet* ihn *an für mich;* gegen *Giesbr.*, welcher auch hierin jungen (aram.) Sprachgebrauch wittert, s. *Driv.* 210. מַכְפֵּלָה] s. V. 20. — V. 10 f. Da ʿEfron mit in der Versammlung anwesend ist, so bietet er sofort die Höhle sammt dem Acker dem Abr. zum Geschenk an. לְכֹל בָּאֵי] über לְ s. zu 9, 10; *so weit sie* (oder wie בְּ V. 18 mehr distributiv: *so viel ihrer*) in das Thor seiner Stadt eingetreten waren oder einzutreten pflegten d. h. seine Mitbürger. Die בָּאֵי הַשַּׁעַר (V. 18) oder יֹצְאֵי (34, 24) sind die Bürger, die in der Gemeindeversammlung Zutritt haben u. stimmberechtigt sind. נָתַתִּי] V. 13; s. zu 1, 29. — V. 12 f. Abr. lehnt das Geschenk ab (14, 23) u. dringt auf Bezahlung. Mit überbietender Höflichkeit sagt er: gut! *nur* (oder *aber*), *wenn du doch, bitte höre mich!* Der mit optat. אִם begonnene Wunschsatz wird abgebrochen, u. durch das noch feinere לוּ mit Imperat. fortgesetzt, wenigstens im mass. Text. Es wird nicht nöthig sein, nach אַתָּה einige Worte ausgefallen zu denken (*Olsh.*), oder אִם אַתָּה *wenn du einwilligst* (*Hitz.* 141) als Perf. Qal von אות aufzufassen, s. 34, 15. Die LXX freilich u. *Sam.* haben אם אתה לי, ἐπειδὴ πρὸς ἐμοῦ εἶ. *das Geld des Feldes*] den Preis für dasselbe. — V. 14 f. s. V. 5. „ʿEfron gibt nach. *ein Land von* 400 *Šeqel Silber, was ist es zwischen mir u. dir?*] ein Landstück von so geringem Werth kann kein Gegenstand langen Verhandelns zwischen 2 reichen Männern sein. Damit deutet er in höflicher Weise den Preis an" (*Kn.*). Noch heute sind im vordern Orient bei Kauf u. Verkauf dieselben Redewendungen u. Höflichkeitsformeln üblich, s. *Lane* Sitt. II. 150; ZDMG. XI. 505; *Dieterici* Reisebild II. 168 f. — V. 16. „Sofort wiegt Abr. die 400 Šeqel dem Efron zu. Man hatte damals keine von Staats wegen geprägte Münzen, sondern nur durch den Verkehr veranlasste Metallstücke von bestimmten Gewichten u. wohl auch mit Gewichtsbezeichnungen; diese Stücke liess man sich zuwägen, um sich vor Betrug zu sichern" (*Kn.*), s. *Win.* u. *Riehm* u. Geld. Ein altes Zeugniss darüber s. in ZA. III. 392. Vgl. „aere ad libra" oder „per aes et libram". עֹבֵר לַסֹּחֵר] *gangbar dem Kaufmann* (2 R. 12, 5), von einem zum andern übergehend, current unter Handelsleuten, die keine zu leichten nehmen. — V. 17—19. „So erwarb Abr. das in der Makhpela vor Mamre liegende Grundstück

Digitized by Google

mit der Höhle darin u. allem Gehölz darauf zum Besitz. Zu קוּם vgl. Lev. 25, 30. 27, 14. 17. 19" (*Kn.*) bei A. לְפָנֵי] על פני *Sam.* (vgl. 19). בְּ] בְּכֹל בָּאֵי entspricht dem לְ V. 10, u. ist distributiv, wie 9, 10 u. s. — V. 20. „Die rechtmässige Erwerbung von Grundbesitz in Kenaan war wichtig. Daher die Wiederholung. Die מִכְפֵּלָה V. 9. 17. 19 kommt im AT. nur bei A vor (s. noch 25, 9. 49, 30. 50, 13); nach diesen Stellen war es der Name einer Örtlichkeit Ḥebron's, in welcher ʿEfron's Grundstück mit der Höhle sich befand; die מַכְפֵּלָה mit ʿEfron's Feld lag לִפְנֵי מַמְרֵא oder עַל־פְּנֵי מַמְרֵא *auf der Vorderseite* d. i. östlich (vgl. 16, 12. 25, 18. Num. 21, 11. 1 R. 11, 7) von Mamre; Mamre also westlicher." Über Mamre als Theil von Ḥebron s. zu V. 2. „Weiteres über die Lage bei *Rob.* I. 354ff. II. 704ff.; *v. Schub.* II. 462ff.; *Ritt.* EK. XVI. 209ff.; bes. *Rosen* in ZDMG. XII. 477ff. Ḥebron, 8 Stunden südl. von Jerusalem, liegt in einem engen, tiefen, von NW. nach SO. herabgehenden Thale, u. ist an den beiden Seiten dieses Thales erbaut, hauptsächlich an der östlichen. Zum südöstl. Ende der Stadt gehört die am südwestl. Abhang des östl. Bergrandes erbaute Moschee, welche die Grabhöhle umschliesst" u. welche, früher für Nichtmuhammedaner unzugänglich, im April 1862 dem Prinzen von Wales u seiner Begleitung (im Nov. 1869 dem Kronprinzen von Preussen, im Jahr 1882 auch den Söhnen des Prinzen von Wales) geöffnet wurde. Über die Ergebnisse jenes Besuchs, durch welchen die Existenz einer natürl. grossen (doppelten) Höhle unter dem Ḥaram constatirt wurde, s. *Rosen* in der Z. f. Allg. Erdk. 1863. S. 369ff. Einen mittelalt. Bericht über den Befund der Grabhöhle vom Jahr 1119 hat 1883 *Riant* in Archives de l'Orient Latin II. 411—421 veröffentlicht (s. auch ZDPV. VII. 252. VIII. 328). „Allem Anschein nach hat man diese Stelle schon in alter Zeit als die der Patriarchengräber angesehen. Joseph. setzt die *μνημεῖα* der Erzväter in das Städtchen selbst, die grosse Terebinthe aber ausserhalb desselben (b. j. 4, 9, 7, vgl. ant. 1, 14). Gründe gegen diese Annahme gibt es nicht. Das westl. davon gelegene Mamre ist wahrscheinlich am Obstabhange der zur westl. Seite gehörenden Höhe Rumeidi zu suchen (*Rosen*), welche sich bis an das Westende Ḥebrons erstreckt u. einen merkwürdigen Felsenbrunnen hat. Diese Höhe ist nur ein Ausläufer der Kuppe *Neʾir*, deren Namen man mit עֵנֵי (14, 13) vergleichen könnte. Das Thal Eškol lag etwas weiter nördlich (Num. 13, 23). Vergleichen liesse sich aber mit מַמְרֵא auch die von *Rosen* ZDMG. XII. 486 u. *Seetzen* II. 51 erwähnte, nur eine kleine Strecke nordwärts von Ḥebron gelegene Höhe *Nimre* mit einer gleichnamigen Quelle; in diesem Fall wäre עַל־פְּנֵי einfach *vor, angesichts*. Dagegen dürfte der W. er-Rame oder Ramet el-Chalîl eine Stunde nördl. von der Stadt, wo man schon seit der patristischen Zeit den Wohnsitz Abraham's angenommen hat u. meistens noch annimmt (*Schub. Robins. Seetz. Ritt.* a.), zu weit von Ḥebron entfernt sein, um בְּחֶבְרוֹן gesetzt u. als das biblische Mamre angesehen werden zu können" (*Kn.*). S. auch *Bäd.* Pal.[2] 173f.

Digitized by Google

3. Die Verheirathung Isaac's mit der Rebecca, Cap. 24, aus C.

Abraham's Hausverwalter, nach dem Stromland gesendet, erwirbt hier in Ḥarran für seines Herrn Sohn die Rebecca, die Tochter Bethuel's, des Neffen Abraham's, u. bringt sie nach Kenaan, wo sie Isaac's Eheweib wird. Den Vorgang beschreibt der Berichterstatter in einer schönen idyllischen Erzählung, worin er besonders das Walten Gottes bei dem Zustandkommen dieser Ehe nachweist. Gott fügte es, dass der Abgesandte sogleich den rechten Ort u. die rechte Jungfrau traf, u. diese als die Ausersehene sofort kenntlich wurde, dass ferner ihre Familie u. die Jungfrau selbst gerne den Zeichen des göttlichen Willens folgten. Durch Gottes Leitung wurde Rebecca Isaac's Weib u. eine Stammmutter des Gottesvolks. — Gegen B als Vrf. des Stücks spricht die Namenlosigkeit des Oberknechts (anders 15, 2) u. die Notiz über die Amme der Rebecca 59 (anders 35, 8). An A als Vrf. ist ohnedem nicht zu denken. A wird (aus 25, 20 zu schliessen) nur ganz kurz diese Heirath berichtet haben; ob zwischen Cp. 23 u. 25, 19 (*Kn.*) oder zwischen 25, 19 u. 20 (*Wl.*), ist nicht zu sagen. Die Kunst u. Art des Idylls weist auf den Erzähler von Cp. 18f., die hohe Auffassung der Ehe in demselben auf den Vrf. von 2, 23ff. hin, also auf C. Andere, nam. sprachl. Merkmale stimmen dazu, zB. der *Engel* Jahve's 7, 40, Isaac *der Knecht Jahve's* 14, אֲרַם נַהֲרַיִם 10, בְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי 3, בָּא בַיָּמִים 1, חֶסֶד וֶאֱמֶת 27. 49, עָשָׂה חֶסֶד 12. 14. 49, אוּלַי 5. 39, רַק 8, נָא 2. 12. 14. 17. 23. 42f. 45, יֵשׁ mit Suff. 42. 49, רוּץ לִקְרַאת 17, טֹבַת מַרְאֶה 16, יָדַע 16, הִקְרָה 12, הִצְלִיחַ 21. 40. 42. 56, דִּבֶּר אֶל־לִבּוֹ 45, שֹׂנֵא für אֹיֵב 60, יָרֵשׁ אֶת־הַשַּׁעַר 60, קָדַד וְהִשְׁתַּחֲוָה 28. 48, הִשְׁתַּחֲוָה אַרְצָה 52 u. a., sowie der durchgehende Name יהוה. Einige Unebenheiten der Darstellung V. 22. 29ff. dürften nicht sowohl auf Zusammenarbeitung zweier Berichte (*Kn.*), als auf Textesfehlern beruhen. Eher könnte es gerechtfertigt scheinen, V. 62—67 einem andern Ref. (*Kn.*), näml. dem B, zuzuweisen, weil hier die V. 1—9 von Abr. ausgegangene Sendung nicht zu Abr., sondern zu Isaac zurückkehrt, u. V. 65 der Knecht den Is. nicht mehr, wie bis dahin (13mal), den Abr. seinen Herrn nennt, auch הַלָּזֶה 65, אֶרֶץ הַנֶּגֶב 62 sonst bei B vorkommen. Indessen bedenkt man, dass V. 1ff. Abr. dem Tode nahe ist, ferner dass V. 36 Isaac schon selbständig u. im Besitz des väterl. Erbes erscheint, demgemäss 25, 5. 11[b] bei C dem Cp. 24 vorausgegangen sein muss (*Hupf.* 145f.), so verliert der Schluss V. 62ff. sein auffallendes. Man wird mit der Annahme auskommen, dass R in diesen Versen, nam. 62. 67, von sich aus etwas nachgeholfen hat. Ebenso, aber aus andern Gründen, scheint R in V. 15. 24. 47. 50 harmonistische Zusätze gemacht zu haben.

V. 1—9. Abraham's Auftrag an den Hausverwalter, dem Isaac ein Weib aus der Verwandtschaft im Stromland zu suchen, u. die Bedeutung dieses Geschäfts. — V. 1. Ein Zustandssatz, vorbereitend auf den Hauptsatz V. 2. בא בימים] 18, 11 bei C. Gott *hatte* ihn *in allem gesegnet*, daher auch der Wunsch, durch des Sohnes Verheirathung

Digitized by Google

fernere Erben dieses Segens zu erzielen. — V. 2. Er will mit dem Geschäft beauftragen seinen *Knecht, den ältesten seines Hauses* (der Stellung, nicht dem natürl. Alter nach), der alles, was er hatte, verwaltete (Ps. 105, 21). Einen Namen hat er bei C nicht, bei B heisst der Hausverwalter Eliezer (15, 2f.). Da es sich aber um eine sehr wichtige Sache handelt, näml. theils den Sohn der Verheissung vor Vermischung mit den kenaan. Landestöchtern (vgl. 28, 2ff. 34, 1ff.) zu bewahren, theils ihn nicht wieder in das Land, woraus Gott Abr. herausgeführt hat (12, 1), zurückgehen zu lassen, weil sonst die Verheissungen selbst hinfällig würden, so nimmt er ihm einen Eid ab bezüglich der pünktl. Vollziehung des Auftrags. *lege doch deine Hand unter meine Lende*] näml. um zu schwören, ein Gebrauch, der nur noch 47, 29 erwähnt ist. Das Zeugungsglied als solches, weil Abzeichen der Manneskraft, hatte bei den Alten eine gewisse Heiligkeit, im Phallusdienst sogar religiöse Verehrung, aber weder hieran, noch an eine durch die Beschneidung hervorgebrachte besondere Heiligkeit desselben (die Juden bei *Hieron.* quae., *TgJon.*, *Raš. Schum. Tuch Del.*), oder an beides zusammen (*Bohl. Ges. Kn.*) ist hier zunächst zu denken, sondern daran, dass (46, 26. Ex. 1, 5. Jud. 8, 30) die Lenden der Ausgangsort der Nachkommen sind, so dass unter Berührung derselben schwören so viel sein konnte, als diese Nachkommen zu Hütern des geleisteten u. Rächern des gebrochenen Eides aufrufen. Hier wie 47, 29 handelt es sich um die Versicherung einer Leistung, die der Abnehmer des Schwurs nicht mehr erlebt oder noch zu erleben nicht sicher ist. „Aus neuerer Zeit wird von einem ägypt. Beduinen berichtet, dass er bei einer feierl. Betheuerung die Hand auf das Zeugungsglied legte, *Sonnini* R. II. 474, *Eichhorn* Allg. Bibl. X. 464“ (*Kn.*); eine andere Analogie aus Kafferland s. bei *Ew.* Alt.[3] 26. — V. 3f. *Gott des Himmels u. der Erde*] dessen Wissen u. Macht sich nichts entziehen kann; ebenso V. 7 *Gott des Himmels*, vgl. 18, 25 (auch 14, 19. 22). אֲשֶׁר] 22, 14. 11, 7. „Für בְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי hier u. 37 sagt A בְּנוֹת כְּנָעַן 28, 1. 6. 8. 36, 2“ (*Kn.*). Zu V. 4 vgl. 12, 1. Offenbar erwartet nach dieser Stelle Abr. nicht mehr lange zu leben u. setzt den Verwalter so zu sagen zum Vollstrecker seines Vermächtnisses ein. Das ist unabhängig von dem chronolog. Schema des A, wornach Abr. damals noch 37 Lebensjahre vor sich hatte (21, 5. 25, 7. 20), so gedacht. — V. 5. Der Knecht macht einen Einwand: wenn kein Weib von dorther kommen will, soll er dann den Isaac dorthin zurückführen? ה interr., *Ges.* 100, 4. — V. 6. Diese Frage verneint Abr. lebhaft, Isaac würde dann das Land der Verheissung aufgeben. — V. 7. „Der vom Knecht gesetzte Fall wird auch nicht eintreten. Der Gott, der Abr. aus dem Stammland fortgeführt (12, 1), ihm Ken. verheissen (12, 7. 13, 15), sogar eidlich zugesichert hat, wird auch des Knechtes Sendung gelingen lassen (V. 40), indem er seinen Engel vor ihm her sendet, welcher ihn behüten, an den rechten Ort bringen (V. 27) u. die erwünschte Aufnahme finden lassen wird. Disses Vertrauen hat Abr. zu Gottes bisheriger Huld u. Fürsorge“ (*Kn.*). ואשר נשבע לי] wenn nicht Einsatz des R mit Beziehung auf 22, 16,

Digitized by Google

muss auf 15, 17f. gehen (S. 246). — V. 8. Sollte jedoch kein Weib dort wollen, so ist der Knecht der Verpflichtung V. 4 enthoben. Abr. sieht dann seinen Plan nicht als Gottes Willen an (*Kn.*). וְנִקֵּיתָ] *Ges.* 75 A. 7. זֹאת] *Ges.* 126, 5 A. 1b. לֹא תָשֹׁב] s. 4, 12; *Ew.* 320a. — V. 9. Der Knecht leistet den Schwur. אֲדֹנָיו] *Ges.* 124, 1, c. — V. 10—27. Der Knecht macht sich auf die Reise u. darf Gottes Führung u. Finger erfahren, wie Abr. geglaubt hat. V. 10. Er nimmt Kamele mit für sich u. seine Begleiter (V. 32. 54), für die zu holende Jungfrau u. ihre Begleitung (59. 61), für *allerlei* (2, 9) *Gut* d. i. verschiedene Güter zu Geschenken (V. 22. 30. 47. 53), u. für die nothwendigen Reisevorräthe. וַיֵּלֶךְ 1[0]] fehlt in LXX, richtiger. *Aram der beiden Ströme*] *Μεσοποταμία* LXX (Dt. 23, 5. Jud. 3, 8. Ps. 60, 2). Gemeint ist keinenfalls (wie man meist annahm, noch *Del.*[5]) das Land zwischen Eufrat u. Tigris, mit Ausschluss Babyloniens, (s. dagegen *Halévy* Mél. d'Epigr. 72ff.), ebenso wenig zwischen Eufr. u. Chrysorrhoas, dem Fluss von Damask (wie *Hal.* 81 meint, vgl. ZDPV. III. 224), sondern am wahrscheinlichsten was zwischen Eufrat (31, 21) u. Chaboras חָבוֹר (*Kiep.* A. Geogr. 154) lag oder auch nächst an diese angrenzte. Mit dem in den Berichten über die Kriegszüge der altäg. Könige so oft vorkommenden Naharina (*Brugsch* Gesch. 235ff., *EMey.* § 180, *Erman* Äg. 680) mag es ungefähr gleichbedeutend sein, aber dass נהרים Locativ, nicht Dual sei (*EMey.*) ist nicht annehmbar; eher Plur., sofern auch der Beliḥ u. die Nebenflüsse aller drei dazu gehörte. Über *Paddan Aram*, was A schreibt, s. 25, 20. Die *Stadt des Naḥor* ist (27, 43. 28, 10) Ḥarran (s. auch *Bud.* 445), worüber s. 11, 31. — V. 11. Er lässt die Kamele vor der Stadt bei *dem* Brunnen, der gewöhnlich bei einer Stadt zu sein pflegt u. auch bei Ḥarran war, sich lagern. *gegen die Abendzeit*] „in welcher die Mädchen u. Weiber Wasser für den Hausbedarf zu holen pflegen (*Shaw* R. 210, *Burckh.* Bed. 282), noch heute im Orient das Geschäft derselben (*v. Schub.* II. 401. III. 134; *Robins.* II. 385. 519. 628f.), wie in alter Zeit 1 S. 9, 11" (*Kn.*). — V. 12—14. Er bittet Gott, unter den herauskommenden Schöpferinnen ihm die für Isaac bestimmte Jungfrau durch ein Zeichen. das er angibt, kenntlich zu machen (vgl. Jud. 6, 36ff. 1 S. 14, 9). הַקְרֶה] *lass es sich treffen, füge* es; so noch 27, 20. „Die möge es sein, welche auf sein Verlangen ihn u. dann freiwillig auch seine Kamele tränke. Das Kennzeichen ist passend gewählt; dem Sohne Abraham's muss die freundlichste Jungfrau beschieden sein." נער] steht im Pent. auch für נַעֲרָה, V. 16. 29. 55. 57. 31, 3. 12. Dt. 22, 15—29, s. *Ges.* 2, 5. Ebenso הוּא (zB. 3, 12) von beiden Geschlechtern *Ges.* 32 A. 6b. הוֹכַחְתָּ] 21, 25; hier u. V. 44 in der Bedeutung *erweisen, zuerkennen. deinem Knecht*] 26, 24. בָּהּ] *daran* s. 15, 6. 8. אֲדֹנִי] + אברהם *Sam.* LXX. — V. 15f. Noch *hatte* er nicht ausgeredet (*Sam.* LXX fügen אֶל־לִבּוֹ hinzu, s. V. 45), da erschien auch schon Rebecca. Sie trägt ihren Eimer auf der Schulter. „Dies scheint bei den Hebr. das Gewöhnliche gewesen zu sein (21, 14. Ex. 12, 34. Jos. 4, 5); sonst wird auch das Tragen auf dem Kopfe erwähnt zB. 40, 16" (*Kn.*). אֲשֶׁר יָלְדָה וגו׳] sowohl die passive Wendung

Digitized by Google

als auch die Bezeichnung des Bethuel als „Sohn der Milka" hier u. V. 24 ist auffallend (auch durch die Rücksicht auf die Unterscheidung der Milka u. Reʿûma 22, 23 f. nicht genügend erklärt), da man sonst Männer nach dem Vater, nicht nach der Mutter benennt (*Mez* Harr. 19). Da ausserdem 29, 5 Laban „der Sohn des Nahor" (vgl. 24, 48), nicht des Bethuel heisst, so ist allerdings wahrscheinlich (s. S. 295), dass לבתואל בן nachträglich eingefügt ist, u. der urspr. Text lautete אֲשֶׁר יָלְדָה מִלְכָּה.] das Perf. (wegen V. 45 von *Wellh.* Sam. 157 u. *Ges.* 107, 1 A. 1 beanstandet) ist durch Prov. 8, 25 geschützt. מַרְאֶה] 12, 11. יֹרֵד] 4, 1. 19, 5. 8. — V. 17—20. Da das Äussere angenehm ist, so macht der Knecht die Probe, u. das ausgemachte Zeichen trifft in überraschender Weise ein. „Die an der Reb. hervorgehobene Dienstfertigkeit der Schöpferinnen ist übrigens im Morgenland nicht ungewöhnlich, *Niebuhr* RBeschr. II. 410; *Robins.* II. 608. III. 273. Über die Tränkrinnen bei den Brunnen s. 29, 3. 30, 38. רוץ] mit לקראת wie 18, 2" (*Kn.*) — V. 21. Während dessen *war der Mann* in Anschauung oder *Betrachtung derselben versunken, schwieg,* redete nicht darein, *um zu* sehen, ob das Zeichen spontan u. ganz sich erfülle, u. so *zu erkennen,* ob Gott ihm seine Reise habe gelingen lassen d. h. in diesem Mädchen ihm die gesuchte zugeführt habe. הִשְׁתָּאֶה] wohl nur die erweichte Aussprache für הִשְׁתָּעָה (*Ges.* th.) Jes. 41, 10. 23 (*Kn.*) u. schwerlich mit שָׁאָה *wüste sein* (woher *Del. Ke.* die Bedeutung *staunen* ableiten) zusammenzubringen. LXX: *κατεμάνθανεν, Vulg.: contemplabatur.* Über den st. c. vor der Praep. *Ges.* 130, 1. מהריש] von *KS.* für eine Glosse gehalten, ist für לדעת וגו unentbehrlich. הִצְלִיחַ] V. 40. 42. 56. 39, 3. 23 bei C. — V. 22. Da das Zeichen eingetroffen ist, so leitet er das weitere ein, indem er aus seinem Gepäck einen goldenen Ring u. 2 gold. Armbänder für sie nimmt. Dass er sie ihr schenkt oder ansteckt (V. 30. 47), ist durch das Suffix an יָדֶיהָ kaum angedeutet, u. wird וישם אל אזנה des *Sam.* hinter מִשְׁקָלוֹ urspr. Text sein. Aus V. 47 darf man nicht folgern (*Ilg.* 147), dass ושקלם—ויקח urspr. hinter V. 24 stand. Jene Dinge waren nicht das Brautgeschenk, das erst V. 53 kommt, sondern ein freies Geschenk für die Dienstfertigkeit. Der Ring ist ein Nasenring nach V. 47, worüber *Win.*[3] II. 137 f. בֶּקַע] ein halber Śeqel, wie Ex. 38, 26, s. zu Ex. 30, 13. Zu עֲשָׂרָה ist שֶׁקֶל zu ergänzen wie 20, 16. — V. 23—28. Nachdem schon bisher alles nach Wunsch gegangen, erfährt er gar auf seine Frage nach ihrem Vaterhaus u. ob er dort übernachten könne, dass sie der nächsten Verwandschaft Abraham's angehört. בית אביך] Acc. loci wie 12, 15. Für בתואל אנכי בן מלכה wird es (s. V. 15) urspr. geheissen haben מִלְכָּה אָנֹכִי (vgl. 34, 1). — V. 26 f. Nachdem er die Familie erfahren hat, ist er gewiss, dass Reb. die ausersehene ist (V. 48), u. dankt Gott für die glückl. Lenkung der Reise. אנכי] cas. abs. wie 4, 15; er setzt *sich* seinem Herrn entgegen. Dankend erkennt er an, dass Gott ihn *auf dem Wege,* d. h. ohne Irrungen u. Umwege, geraden Wegs (vgl. 48) zu dem Hause *der Brüder* d. h. Verwandten (13, 8. 14, 14) seines Herrn geleitet hat. אַחַי] LXX אָחִי wie 48 (ohne Zweifel richtiger, wenn בתואל V. 15. 24

Digitized by Google

nicht urspr. ist); umgekehrt LXX in 55 *οἱ ἀδελφοὶ αὐτῆς* für mass. אֲחִיהָ. *Liebe u. Treue*] wie 49. 32, 11. 47, 29. Ex. 34, 6. Jos. 2, 14, doch nicht bei A. — V. 28—54. Die durch offenbare göttl. Fügung zur Braut bestimmte wird nun auch durch einfache Darlegung des Hergangs von den Angehörigen gewonnen. — V. 28. Sie eilt, mit den Geschenken (V. 30), heim u. zeigt die Sache *dem Hause ihrer Mutter* d. i. beim weibl. Theil der Familie Bethuel's, unter dem sie, abgesondert von den Männern, ihre Wohnung hat, an. — V. 29 f. Ihr Bruder, der Sohn vom Hause, Laban eilt hinaus zum Brunnen. V. 29b greift in unerträglicher (durch V. 10 nicht zu rechtfertigender) Weise dem V. 30 vor, u. wird nur durch Abschreibefehler (*Ilg.* 149) aus seiner urspr. Stelle hinter V. 30a (vor וַיָּבֹא) verschlagen sein. Die Annahme einer Dublette aus zweierlei Quellen (*Kn.*) hat in in diesem Cap. sonst keine Stütze. מַרְאֹת] *Ew.* 304a; *Sam.* gibt כמראות. חִנָּה עִמָּד] 38, 24. Jes. 28, 8. Am. 7, 1 (*Ew.* 306d). Den Laban locken die Geschenke; er ist in der Sage immer als stark eigennützig geschildert. — V. 31. Er nöthigt ihn herein, mit der Versicherung, er habe das Haus aufgeräumt. Er nennt ihn *Gesegneter Jahve's*, da der Knecht V. 27 den Gott seines Herrn genannt u. Rebecca das erzählt hatte (*Kn.*). — V. 32. Der Knecht kehrt ein. וַיָּבֹא] ist punktirt, weil kein אֲשֶׁר folgt; sonst läge (*Vulg. JDMich. Dath. Olsh.*) וַיָּבֵא näher, weil ohne Zweifel zu וַיִּתֵּן, וַיְשִׂמ Laban Subj. ist. *waschen*] 18, 4. Nach seiner Person u. seinem Reisezweck fragt man den Gast nicht; das verbietet die Höflichkeit. — V. 33. ויישם] so noch 50, 26 mit der Punktation וַיָּשֶׂם, hier aber mit dem Qere וַיְהִי שָׂם. Ein Pass. erwartet man in beiden Stellen; da ein Qal שָׂם (statt שִׂים) sonst nicht zu belegen ist (denn Jud. 12, 3 ist וָאָשִׂימָה die mass. Lesart), so ist entweder (*Ew.* 131d) eine Zuspitzung des pass. *ú* zu *í* sowohl 24, 33. 50, 26 als Ex. 30, 32 (יִיסַךְ von סוּךְ), oder aber (*König* 435 f.) in allen 3 Stellen Verschreibung des urspr. ו zu י anzunehmen. — Der Knecht will das vorgesetzte (18, 8) Essen nicht nehmen, ehe er sein Geschäft erledigt hat. So wichtig nimmt er es. Mit epischer Ausführlichkeit lässt ihn nun Vrf. alles, was vorgegangen ist, wieder erzählen. Die Thatsachen sollen für sich reden, u. die gewünschte Entscheidung herbeiführen, vgl. V. 50. — V. 34 f. vgl. 12, 16. 13, 2 u. zu גָּדַל 26, 13. — V. 36. *nachdem sie alt geworden war*] 18, 11. Übrigens haben LXX זִקְנָתָהּ gelesen. ויתן לו וג'] erklärt sich nicht aus 21, 10 ff., sondern nur aus Bezugnahme auf 25, 5, welcher Satz demnach bei C vor Cp. 24 (nach *KS.* zwischen 24, 1 u. 2) gestanden haben muss. — V. 37—41 wie V. 3—8. אִם־לֹא] eig. *wenn nicht*, nach dem negativen Satz, *sondern, vielmehr*, aber nur hier (u. vielleicht Ps. 131, 2; denn Ez. 3, 6 ist eher אִם לֹא zu lesen); *Sam.* כי אם. Andernfalls müsste es als Schwurformel *wahrhaftig* (*Del.*5) genommen werden. *vor Jahve wandeln*] 17, 1. מֵאָלָתִי] von dem Eid (LXX *ἀρά*), den du mir geleistet. Über den Unterschied der אָלָה von der שְׁבוּעָה ὅρκος s. *Ew.* Alt.3 25 f. Dass hinter 41a etwas ausgefallen sei (*KS.*), braucht man nicht anzunehmen. — V. 42—44. vgl. V. 12—14. אִם־יֶשְׁךָ] vgl. V. 49; *Ew.* 355b; über das bittende נָא im Bedingungssatz vgl. zu 18, 3: wenn

Digitized by Google

du, wie ich bitte, meinen Weg beglücken willst, so soll eintreffen, was V. 43f. besagt. — V. 45f. vgl. V. 15—20. אֶל־לִבִּי] 18, 21; er trug also V. 12f. still betend Gott seinen Wunsch vor. — V. 47f. vgl. V. 22—27. In V. 47 wird בתואל בן Nachtrag sein (s. V. 15. 24). וָאָשִׂם] *Ew.* 232g. בדרך אמת] *auf* wahrem, *richtigem Weg*, vgl. V. 27. *Bruder*] muss nach dem jetzigen Text des Cp. 24 verstanden werden als Brudersohn, wie 14, 16. 29, 12. — V. 49. Auf Grund der dargelegten Thatsachen fragt er, ob sie seinem Herrn *Liebe u. Treue*, wie Verwandte es sollen, *erweisen wollen* oder nicht; in letzterem Fall will er sich *rechts oder links* (13, 9) wenden, um bei andern Familien das Weib zu suchen. — V. 50f. Aus seiner Erzählung erkennen sie, dass Gott die Sache will, u. geben die bejahende Zusage. *Böses oder Gutes*] gar nichts, kein Wort, wie 31, 24. 29. Num. 24, 13. 2 S. 13, 22. ובתואל] muss Einsatz sein (wohl desselben, der auch sonst in diesem Cp. den Bethuel nachgetragen hat), denn in V. 53. 55ff. ist Bethuel völlig ignorirt. Dass Laban als Bruder mitentscheidet, würde (nach 34, 5. 11. 25. Jud. 21, 22. 2 S. 13, 22) nicht befremden (*Kn.*); es erklärte sich aus den Verhältnissen der Polygamie; aber dass der Vater so völlig zurücktritt, das wird nicht ursprünglich sein. *vor dir*] zu deiner Verfügung, s. 13, 9. דִּבֶּר] durch die Thatsachen. Damit ist die Sache entschieden: die Tochter wird nicht gefragt, sie wird (der Sitte gemäss) verheirathet; aber dass es in diesem Fall nicht ohne ihre freie Zustimmung abgeht, zeigt V. 57ff. — V. 52f. Zunächst dankt der fromme Knecht Gott, „u. gibt der Reb. silberne u. goldene Schmucksachen, sowie Kleider, dies im Namen Isaac's u. nach der Sitte, dass der Bräutigam vor der Hochzeit der Braut Geschenke sendet u. dadurch die Verbindung fest macht, s. 34, 12; *della Valle* Reisebeschr. II. 225; *Tavernier* R. I. 282; *Jaubert* R. 220f.; *Burckh.* Bed. 88. Dagegen sind die *Kostbarkeiten*, welche er dem Bruder u. der Mutter Rebecca's gibt, der Kaufpreis für die Braut, s. *Win.* RW. u. Ehe" (*Kn.*). — V. 54. Erst jetzt nimmt er Speise u. Trank, will aber schon am andern Morgen fort, um so zeitig als möglich wieder bei Abr. zu sein. — V. 55—61. Die Braut selbst, in freiester Zustimmung, beeilt sich zur Abreise. V. 55. Bruder u. Mutter verlangen Verschiebung der Abreise um *einige Tage* (s. zu 4, 3) *oder ein Zehend* von Tagen (Ex. 12, 3. Lev. 16, 29), etwa s. v. a. eine grosse Woche (*Ew.* Alt.[3] 131). Übrigens schwankt die Lesart: ימים או חדש *Sam.*, ἡμέρας ὡσεὶ δέκα LXX, ܝܪܚ ܡܘܡܝܢ *Peš.*; es wäre möglich, dass vor יָמִים ein חֹדֶשׁ (29, 14) abgefallen wäre (*Olsh.*) — V. 56. Der Knecht will nicht aufgehalten sein, da (וְ wie 15, 2. 18, 13. 18. 20, 3 u. s.) Gott seine Reise hat gelingen lassen. — V. 57f. Reb. selbst, darüber befragt, entscheidet für sofortige Abreise. *ihren Mund fragen*] sie selbst fragen, dass sie sich darüber ausspreche. — V. 59. Sie entlassen sie. *ihre Schwester*] sofern überall (50. 53. 55) Laban als die Hauptperson hervortritt. *u. ihre Amme*] „in angesehenen Familien hielt man Ammen (2 R. 11, 2); diese bewahrten ihren Pflegekindern Anhänglichkeit, standen ihnen zur Seite u. wurden von ihnen hochgehalten (Odyss. 2, 362ff., Eurip. Hippol. 286ff., Verg. Aen. 7, 1ff.)"

Digitized by Google

Kn. Die Amme ist bei C namenlos, wie der Knecht; bei B (35, 8) heisst sie Debora u. kommt erst mit Jacob nach Kenaan. מנקתה] LXX τὰ ὑπάρχοντα αὐτῆς (מקנה? *Schleusn.*) — V. 60. Sie geben ihr ihren Segen (in einem rhythmischen Spruch) mit, u. dient dieser Segen (vgl. Ruth 4, 11ff.) gleichsam zur Einsegnung ihrer Ehe. *werde zu Tausenden von Myriaden*] Mutter unzähliger Nachkommen. „Dies war das grösste Glück des hebr. Weibes (s. 16, 2. 4). — So ist es noch heute im Morgenland (*Sharast.* v. Haarbr. II. 350; *Volney* R. II. 359f.)" *Kn. das Thor seiner Hasser*] 22, 17. — V. 61. „Als die Tochter eines reichen Mannes erhält Reb. eine Anzahl Dirnen zu Genossinnen u. Dienerinnen (Ps. 45, 15). Laban gab indess jeder Tochter bei der Verheirathung nur eine Magd (29, 24. 29)" *Kn.* V.[b] fasst die Hauptsache kurz zusammen. So wenigstens nach dem jetzigen Text. Dass urspr. zwischen V.[a] u. [b] noch etwas anderes stand (Vermuthungen darüber bei *KS.*), ist wohl möglich; denn auch 62ff. zeigen sich Eingriffe des R. — V. 62—67. Glücklich bei Isaac angelangt wird Reb. dessen Eheweib. V. 62. Ein einleitender Beschreibesatz, in der Hauptsache von R, dadurch nothwendig geworden, dass R die in der Schrift des C dieser Erzählung vorausgegangenen 25, 5. 11[b] zurückzustellen veranlasst war. (Urspr. bei C mag der Tezt etwa ויבא (יצחק) אל מדבר באר לחי ראי gelautet haben). בָּא מִבּוֹא וג׳] gewöhnlich: *war vom Kommen nach dem Brunnen gekommen* (*Cler. Ges. Kn. Ke.*) d. h. von einer Reise dorthin zurückgekehrt. Aber von einer Reise war nicht בּוֹא, sondern לֶכֶת oder dgl. zu sagen. Eher könnte מִבּוֹא (vgl. בֹּאֲכָה 10, 19. 30 oder לְבֹא Num. 13, 21, מִלְּבוֹא 1 R. 8, 65) *von in der Richtung nach* bedeuten (*Del.*[5]), aber man sieht überhaupt nicht ein, wozu angegeben wäre, *woher* er kam; dieser Grund entscheidet auch gegen Correcturen wie מֵעִם nach 25, 11 anstatt מִבּוֹא (*Houbig.*), oder מִבְּאֵר (*Lagard.* Onom.[1] II. 95; *Olsh.*) für מִבֹּא בְאֵר. Man erwartet vielmehr zu erfahren, *wohin* er gekommen war oder *wo* er war. Aber nun בָּא מִבּוֹא zu übersetzen: *il vint d'arriver*, er war eben nach Beer gekommen (*Ew.* 136[h]; *Hupf.* 29) ist unmöglich, weil im Hebr. ohne Analogie. Es wird entweder מִבּוֹא als unerklärbar zu streichen oder aus dem במדבר, was *Sam.* u. LXX dafür bieten, מִדְבַּר aufzunehmen sein. Die Meinung wird gewesen sein: Isaac aber war nach (der Wüste) Beer Lachajroi (16, 14) gekommen, da er im Südland (20, 1) wohnte; Beer Lachajroi wäre hienach der Ort, wo Isaac seine Braut in Empfang nahm, vgl. 25, 11. Die jetzige Lesart mag auf der unzeitigen Correctur eines Lesers beruhen, welcher gemäss Cp. 23 u. 25, 8f. den Knecht zu Abr. u. Is. in *Mamre* kommen lassen wollte. — V. 63. Dort gieng Isaac aus. לָשׂוּחַ] *um zu klagen* (*Kn.*, *Ew.* Alt.[3] 271; vgl. שִׂיחַ Ps. 55, 3. 18. 142, 3. Ij. 7, 11. 13. Prov. 23, 29); *um nachzudenken* (LXX *Vulg. Cler. Ros. Vat. Maur. Tuch Bmg. Del.*); *um zu beten* (*Trgg. Arab.*, *GrVen.*, *Raš. Luth.*), *sich zu besprechen* (*Aq. Sym. Bohl.*), um Reissig zu holen (! *Böttch.*). Durch V. 67 wird *klagen* mehr empfohlen, als *sinnen*, *nachdenken*, man mag sich als Obj. des Sinnens die Hirtengeschäfte (*Tuch*) oder die Vermählungssache (*Del. Kn.*) oder sonst etwas denken, vorausgesetzt, dass

Digitized by Google

V. 67b in der Hauptsache ursprünglich u. nicht Zusatz des R ist. Beachtenswerth ist die Lesart der *Peš.* לְשׂוּחַ *um spazieren zu gehen*, (in *Ges.* th. 1322 unter Berufung auf הַהֹלֵךְ בַּשָּׂדֶה V. 65 gebilligt). לִפְנוֹת עֶרֶב] „gegen die Zeit, wo der Abend sich herzuwendet (Ex. 14, 27. Dt. 23, 12) u. der Orientale ausgeht (3, 8)" *Kn.* Isaac sieht die Karawane kommen. — V. 64. Ziemlich gleichzeitig sieht Reb. den Isaac, u. ohne ihn zu kennen, aber wohl das richtige ahnend, *fiel sie vom Kamel* d. h. (2 R. 5, 21) sprang rasch vom Reitthier herab, zunächst „zum Zeichen der Ehrerbietung gegen Isaac, den sie als vornehmen Mann erkannte. Die Sitte wird öfters im AT. erwähnt (1 S. 25, 23. 2 R. 5, 21. Jos. 15, 18), sonst im Alterthum zB. bei den Römern (Liv. 24, 44), u. besteht noch heute im Morgenland (*Nieb.* Arab. 50 u. RBeschr. I. 239; *Joliffe* R. 174); von den Juden u. Christen wird verlangt, dass sie vom Reitthier absteigen, wenn sie einen vornehmen Muhammedaner treffen (*Nieb.* Arab. 44; RBeschr. I. 139f.; *Schultz* Leit. IV. 358; *Sonnini* R. II. 54. 92; *Seetz.* III. 190). — V. 65. Wie Reb. erfuhr, wer Isaac sei, bedeckte sie sich mit dem Schleier. Denn verhüllt erschien die Braut vor dem Bräutigam, wovon auch *nubere viro.* Erst wenn beide bei einander waren, wurde der Schleier abgenommen. Diese Sitte besteht noch im Morgenland, *Russell* Alep. I. 407f.; *Jaubert* R. 222; *Burckh.* arab. Sprichw. 176. 178; *Carne* Leben u. Sitte im Morgenl. I. 88; *Lane* Sitt. I. 183" (*Kn.*; auch *Munzinger* ostafrik. Stud. 147). אֲדֹנִי] erklärt sich aus V. 36. 25, 5, selbst dann, wenn der Tod Abraham's noch nicht vorher gemeldet war. צָעִיף] im AT. blos noch 38, 14. 19. הַלָּזֶה] *der dort*, noch 37, 19 bei B (*Ges.* 34; *Ew.* 183b). — V. 66 f. Nach dem Bericht des Knechtes über das Erlebte heirathet Is. die Reb. הָאֹהֱלָה] der Art. vor dem st c. ist nicht erklärbar (*Ew.* 290d; *Ges.* 127 A. 4). Es ist zu vermuthen, dass שָׂרָה אִמּוֹ ein Glossem ist (*Wl.* XXI. 418), um eine engere Verbindung mit Cp. 23 herzustellen. Das besondere Zelt der Sara wäre unanstössig. „Die Weiber Jacob's haben auch besondere Zelte (31, 33). Ebenso die der Beduinenhäuptlinge nach *Arvieux* merkw. Nachr. III. 214" (*Kn.*). *u. er tröstete sich nach seiner Mutter*] d. h. nach dem Hingang derselben (vgl. לְפָנַי 30, 30), hörte also jetzt auf, über denselben zu trauern. Das kann auch ein Glossem sein, wie שָׂרָה אִמּוֹ (*Böhm.* 213); ebenso möglich ist (*Wl.*), dass urspr. אָבִיו für אִמּוֹ gestanden hat, u. irgendwo in der Erzählung, etwa bei V. 62, Abraham's inzwischen eingetretener Tod gemeldet war. Im jetzigen Zusammenhang, unter Voraussetzung des Stückes Cp. 23, hätte Isaac 3—4 Jahre um die Mutter getrauert (17, 17. 23, 1. 25, 20), eine ungewöhnlich lange Zeit. „Denn schon 30 u. 70 Tage waren grosse Trauerzeiten (50, 3. Num. 20, 29. Dt. 21, 13. 34, 8)" *Kn.*

4. Abraham's Nachkommen von Ketura und sein Tod, Cap. 25, 1—11. von R nach A, C, B (?).

In diesem Stück (das *Tuch Kn. Ew. Nöld.* ganz von A ableiten) kann über die Abkunft von V. 7—11a kein Zweifel sein. Die Be-

Digitized by Google

stimmung des Alters Abraham's, „die Angabe von dem noch bei ihm befindlichen Išmael 9, von der Höhle Makhpela 9f., die breite Schreibart 9f., die Ausdrücke בְּנֵי חֵת 10, נֶאֱסַף אֶל־עַמָּיו u. גָּוַע 8, יְמֵי שְׁנֵי חַיָּיו 7, so wie אֱלֹהִים 11" u. die Rückbeziehung von 49, 31 auf V. 9 (*Kn.*) beweisen das. Anders steht es mit V. 1—6 (*Hupf. Böhm Schr. Wl.*). Zunächst V. 5 ist durch 24, 36 für C gesichert, weniger V. 6 (der jedoch wegen V. 9, wo Išm. bei Abr. ist, u. wegen פִּילַגְשִׁים nicht von A sein kann). Wäre es sicher, dass V. 6 von C ist, würde folgen, dass C auch über Qeṭura berichtet haben muss, u. wenigstens von A kann V. 3f. nicht stammen, sowohl wegen יָלַד als wegen des Widerspruchs mit 10, 7. Dagegen könnte V. 1f. (abgesehen von וַיֹּסֶף, was A nicht schreibt) sehr wohl von A sein, u. אִשָּׁה (vgl. 16, 3) weist sogar bestimmt auf einen andern Vrf. als den von V. 6 hin. Auch 17, 4f. könnte die Ableitung von A empfehlen, wogegen 25, 9 (wo nur Isaac u. Išmael erwähnt werden) eher gegen ihn spricht. Sonst würde bei A, der Abr. 175 Jahre alt werden lässt, die Zeugung von Söhnen *nach* Sara's Tod (d. h. nach seinem 137. Lebensjahr) am wenigsten auffallen; bei C dagegen müsste dieser Bericht *vor* der Zeugung Isaacs (18, 12ff. 21, 7) gestanden haben. Für C als Vrf. von V. 1—6 (*Bud.* 225; *Kuen.* O.[2] I. 144, während derselbe S. 315 V. 1—6 als ein loses, vom letzten R aufgenommenes Stück ansieht) oder von V. 1—5 (*KS.*) könnte man bes. כל אלה בני קטורה V. 4 (vgl. 10, 29[b]. 9, 19) geltend machen. Aber die Ableitung des שְׁבָא von Joqšan spricht wie gegen A, so entschieden auch gegen C (10, 28). Deshalb ist doch am gerathensten, V. 1—4 von B abzuleiten, welcher auch 37, 28. 36 die Midian (statt der Išm. bei C) erwähnt, oder aber für eine freie Composition des R nach B u. A zu halten. V. 6 aber wird von R gestaltet sein. — Über V. 11[b] s. d.

V. 1—4. Abr. nimmt die Qeṭura zum Weib, u. zeugt mit ihr 6 Söhne, welche Stammväter arabischer Stämme geworden sind. V. 1. וַיֹּסֶף אב'] an Cp. 23 anknüpfend geht auf R zurück. קטורה] eig. Räucherwerk; *Sprenger* Geogr. Ar. 295 meint, die בני ק' leite der Vrf. von קט' ab, weil sie ihm als Spezereihändler bekannt gewesen seien. Qeṭuräische Araber führen die spätern arab. Genealogen nicht auf; doch nennen sie „einen Stamm Qaṭûrâ, der mit dem Stamm Ǵurhum in der Gegend von Mekka zusammenwohnte, s. Ibn Coteiba ed. Wüst. 14, *Ritter* EK XII. 19 ff." (*Kn.*). Auch die Namen der Qeṭura-Stämme lassen sich nur noch zum Theil nachweisen. Das Verzeichniss findet sich auch 1 Chr. 1, 32f., aber abgekürzt. — V. 2. Zunächst werden 6 Hauptstämme von Qeṭura abgeleitet, eine halbe Dodekade. זִמְרָן] von זֶמֶר Art *Antilope*, in LXX *Ζομβρᾶν*, *Ζεμβράμ*, vergleicht *Kn.* mit *Ζαβράμ*, der Königsstadt der *Κιναιδοκολπῖται* westl. von Mekka am rothen Meere bei Ptol. 6, 7, 5. (Über die *Κιναιδοκολπῖται*, die einige mit den Kinda, *Blau* u. *Sprenger* § 30 ff. mit den Kinâna identificiren, s. ZDMG. XXII. 663). Auf die Zamareni bei Plin. 6 § 158 hat *Grotius* hingewiesen. Mit Schammar (*Spreng.* S. 295) hat זמ' nichts zu thun; ob mit זִמְרִי Jer. 25, 25? ist fraglich (s. *Del.* Par. 237). יָקְשָׁן] LXX *Ἰεξάν*, *Ἰεζάν*, von *Tuch* mit יָקְטָן (10, 26), von *Ew.* G.[3] I. 451

Digitized by Google

mit כּוּשָׁן Ḥab. 3, 7, von *Kn.* mit den *Κασσανῖται* bei Ptol. 6, 7, 6, südl. von den Kinādokolpiten am rothen Meer, zusammengestellt (die aber vielmehr den Ghassān entsprechen ZDMG. XXII. 668; *Spreng.* § 43. 52), werden von arab. Genealogen auf den Stamm *Jâqiš* in Jemen gedeutet (*Osiander* in ZDMG. X. 31), vielleicht in Anbetracht der Ableitung des שְׁבָא von Joqšan V. 3. מְדָן u. מִדְיָן] die *Midian* sind unter allen Qeṭurāern die bekanntesten u. waren bis gegen die Isr. Königszeit hin ein sehr mächtiges Volk; Gen. 37, 28. 36 (B) treiben sie Karawanenhandel nach Ägypten; Ex. 2 u. 18 finden sie sich auf der Sinaihalbinsel; Num. 22, 4. 7. 25, 6. 17 f. 31, 1 ff. erscheinen sie mit den Isr. im Ostjordanland in Conflict; in der Richterzeit überschwemmten ihre Horden Palästina Jud. 6 ff.; noch Jes. 60, 6 werden sie als arab. Handelsvolk erwähnt (s. über sie die RWB.). Die *Medan* (LXX *Μαδάλ*) kommen sonst nicht vor, denn die מְדָנִים Gen. 37, 36 sollen doch wohl mit den מִדְיָנִים V. 28 dieselben sein (*Ew.* 164[b]). Immerhin mögen die hier neben einander genannten Stämme auch benachbart gewesen sein. Ptol. 6, 7, 2 nennt auf der Ostküste des älanit. Meerbusens einen Ort *Μοδίανα* (6, 7, 27 einen Ort *Μαδιάμα* im glückl. Arabien); einen Ort *Μαδιανή* dort kennt das Onom. s. *Μαδιάμ*, „*Madjan* die arab. Geographen Iṣṭachri Mrdt. 10; Edrisi p. Jaub. I. 328. 333; Qazwini II. 173; Abulf. Arab. ed. Romm. p. 77 f.; Marâṣ III. 64; sie setzen ihn 5 Tagereisen südl. von Aila auf der Ostseite des Meeres" (vgl. noch 1 R. 11, 18 u. *Ew.* G.[3] II. 473 f., auch *Wetzst.* in Z. f. Allg. EK. 1865. S. 115 f.). Ein Wadi *Medân* (bei Jâqût IV. 445) in der Nähe der Ruinenstadt Dedân (s. zu 10, 7) stellt *Wetzst.* (in *Del.* Jes.[1] 665) u. *Spreng.* S. 295 mit מְדָן zusammen; auf einen ǵurhamit. Götzen Madân hat *Osiander* (ZDMG. VII. 492) u. *Hitzig* (zu Prov. 6, 19) aufmerksam gemacht. יָקְשָׁן] von *Kn.* unrichtig mit Šaubak im Ǵebel eš-Šera (zB. *Burckh.* Syr. 695 f.), das erst im Mittelalter vorkommt, zusammengestellt, glaubt man jetzt (*FdDel.* in ZKSF. II. 92) in den Keilschriften als *Jasbuq* wiedergefunden zu haben. שׁוּחַ] noch Ij. 2, 11 als ein Stamm in der Nähe vom Lande עִיר erwähnt, (LXX *Σωιέ*, im Ij. *Σανχεῖς*), wird das keilschriftlich vorkommende Land *Suchu* auf dem rechten Eufratufer, etwa zwischen der Mündung des Belih u. Chabor (*Schr.* KGF. 142 f. 222; *Del.* Par. 297 f.) sein (*FdDel.* in ZKSF. II. 91 f.). Der „Araberstamm *Syayhe* östl. von Aila bei *Burckh.* Syr. 945, Bed. 313, oder gar der Ort *Ṣiḥân* im nördl. Edom bei *Burckh.* Syr. 692 f." (*Kn.*) können nicht in Betracht kommen, eher *Σανή* (Ptol. 5. 19, 5; nicht aber *Σόανα* Ptol. 6, 7, 29, *Spreng.* § 22). Ob die Aufzählung der Qeṭurāer von S. nach N. fortschreite (*Kn.*), ist nicht zu sagen; auch die Angabe, sie haben Troglodytis u. den Theil des glückl. Arabiens am rothen Meer hin eingenommen (Jos. ant. 1, 15, 1), ist wenig zuverlässig. — V. 3. Söhne u. Enkel Joqšan's. Über *Schebâ* u. *Dedân* s. zu 10, 7. Die Stammgenealogie in diesen Versen scheint von einem beschränkteren Gesichtspunkt aus entworfen zu sein, als die in Cp. 10. — Über die 3 Söhne Dedân's ist nichts mehr bekannt. Da die Plur.-Endung der Namen dazu einladet, haben schon die Alten (*Trgg.*; *Hier.* quae. und Onom.) u. wieder *Hitz.* (BL. u.

Digitized by Google

Dedan) sie als nom. app. aufgefasst, u. auf Beschäftigungen oder Lebensarten einzelner Zweige von Dedân gedeutet. *Kn.* wollte unter אַשּׁוּרִים (mit denen übrigens weder אַשּׁוּר Ez. 27, 23, noch das corrupte חֲאַשְׁוָרִי 2 S. 2, 9 zusammenzustellen ist) die Stämme der ʿAsîr in Tihâma (*Ritt.* XII. 983 ff.), unter לְטוּשִׁים die Banu Laith in Ḥigâz (Ibn Coteiba p. 32), unter לְאֻמִּים die Banu Lâm (*Ritter* XII. 913. XIII. 234. 438. 451. 458. XIV. 45) verstehen, schon den Lauten nach unmöglich. Was die arab. Genealogen aus Leṭušim u. Leummim gemacht haben, s. ZDMG. XX. 175. XXIII. 298. Als Personennamen hat man אשורי u. לטשו auf nabat. Inschriften gelesen (ZDMG. XIV. 403 f. 447. 477 f.). Eine eigenth. Vermuthung über אשורים auf Grund einer minäischen Inschrift trägt *Hommel* Aufs. u. Abh. 1890 S. 8 f. u. *Glaser* im Ausland 1891 No. 3 S. 48 vor. — V. 4. Von dem bedeutenden Volk Midian werden noch 5 Söhne oder Zweige namhaft gemacht. עֵיפָה] noch Jes. 60, 6 neben Midian als kamelreicher, Gold u. Weihrauch aus Šebâ bringender Handelsstamm erwähnt (LXX *Γεφάρ*, in Jes. *Γαιφά*). Man stellt sie jetzt mit den *Ḥajapâ*, *Ḥa'âpâ* der Keilschriften (*Schr.* KGF. 262 f.; über die lautliche Möglichkeit s. *PHaupt* in ZA. II. 267) zusammen, einer nordarabischen Völkerschaft (*Schr.* KAT.[2] 146 f. 613; *Del.* Par. 304; *Hommel* S. 5: zwischen Mekka u. Medina). Einen Personennamen עפח liest *Halévy* in den Safa-Inschriften (JA. VII, 10 p. 394 f. 418. VII, 17 p. 186. 208). עֵפֶר] LXX *Ἀφείρ*, von *Kn.* mit dem Banu Ghifâr vom Stamm Kinâna in Ḥigâz (Ibn Coteiba p. 32; Abulf. hist. anteisl. p. 196), von *Wetzst.* (Z. f. Allg. EK. 1865. S. 102) mit ʿOfr, einem Ort zwischen dem Tihâma-Gebirge u. Abân (Jâqût III. 688; IV. 750), von *Glaser* (II. 449) mit Apparu der Inschriften Asurbanipals (*Schrad.* Keilschr. Bibl. II. 223) zusammengestellt. חֲנֹךְ] vielleicht (*Kn.*) durch den Ort Ḥanâkija 3 Tagereisen nördl. von Medina (*Burckh.* Arab. 690 f.) in der Nähe von ʿOfr (*Wetzst.* a. a. O.) zu erläutern. Da עֵיפָה, עֵפֶר u. חֲנֹךְ als Geschlechtsnamen auch in Juda, Ostmanasse u. Ruben vorkommen, so ist wohl möglich (*Nöld.* im BL. IV. 218), dass Absenker dieser Midiangeschlechter in Israel aufgenommen waren. Von אֶבִידָע u. אֶלְדָּעָה (LXX *Ἀβειδά* u. *Ἐλδαγά*) ist nichts bekannt; als Personname kommt אבידע in sab. Inschriften vor (ZDMG. XXVII. 648. XXXVII. 399; *Glas.* II. 449). — Die Unterschrift ist wie 10, 29. — V. 5 wörtl. wie 24, 36, also aus C. לִיצְחָק] + בנו *Sam.* LXX. — V. 6. Während er dem Isaac sein ganzes Besitzthum übergab, fand er die Söhne der Kebsweiber (Hagar u. Qeṭura) noch bei Lebzeiten mit Geschenken (an Dienstleuten, Vieh u. s. w.) ab (vgl. 21, 10. Jud. 11, 2), obwohl nach B (21, 20 f.) Išmael längst aus dem Hause ist. Auch C kann, wenn 16, 8—10 ein harmonistischer Einsatz ist, diesen V. nicht geschrieben haben. Da weiter C u. B die Hagar eine שִׁפְחָה oder אָמָה nennen, die Qeṭura aber V. 1 sogar אִשָּׁה heisst, u. da פילגש in 35, 22 u. wohl auch in 36, 12. 22, 24 auf R zurückgeht, so steht zu vermuthen, dass erst R diesen V. (ganz oder theilweise) gestaltet hat. — Er entliess sie *ostwärts, in das Land des Ostens*, d. h. im allgemeinen nach Arabien, aber das wüste Arabien oder die syr. Wüste mit eingeschlossen (*Win.*[3] II. 107). — V. 7 ff. Tod u. Begräbniss des Abr.,

Digitized by Google

nach A. V. 7. חַי] 3, 22. Mit 175 Lebensjahren überlebt er die Geburt der Enkel Esau u. Jacob noch um 15 Jahre (V. 26). Gleichwohl wird seine Geschichte hier abgeschlossen, wie in dem ähnl. Fall 11, 32. — V. 8. ויגוע וימת] V. 17. 35, 29. *in gutem Alter*] 15, 15. וָיָּשָׂבַע ושבע ימים *Sam.* LXX (vgl. 35, 29). *versammelt zu seinen Volksgenossen*] (s. 17, 14) d. h. „ihnen im Scheol beigesellt. Denselben Sinn haben בוא אֶל־אֲבֹתָיו 15, 15, נֶאֱסַף אֶל־אֲבֹתָיו Jud. 2, 10 u. das häufige שָׁכַב עִם־אֲבֹתָיו Dt. 31, 16. Die Ausdrücke bedeuten weder *sterben* schlechtweg, weil häufig גָּוַע u. מות mit ihnen verbunden werden (V. 8. 17. 35, 29. 49, 33. Num. 20, 26. Dt. 32, 50), noch *bestattet werden* im Familienbegräbniss, weil das Begraben noch oft daneben ausgedrückt wird (V. 9. 15, 15. 35, 29. 1 R. 2, 10. 11, 43 u. ö.), u. weil sie auch von solchen stehen, die nicht bei ihren Vätern begraben wurden (Dt. 31, 16. 1 R. 2, 10. 16, 28. 2 R. 21, 18), oder in deren Begräbnissstätte erst einer der Väter lag (1 R. 11, 43. 22, 40). Sie sind aber entlehnt vom Bestatten am gemeinsamen Ort, u. auf das Gelangen in den Scheol übergetragen worden. In ihm befinden sich die Zusammengehörigen beisammen (37, 35. Ez. 32, 22 ff. Ps. 49, 20). Mehr bei *Böttcher* de inferis I. 54 ff." (*Kn.*). — V. 9 f. s. zu 23, 20. — V. 11[a] wird (wegen אלהים) noch von A sein. Der göttl. Segen, der bisher auf Abr. ruhte, setzte sich an Isaac fort. V.[b] gemäss 24, 62 von C, u. urspr. Fortsetzung von V. 5. Bei A scheint Isaac's Aufenthaltsort Ḥebron (35, 27) gewesen zu sein. באר לחי ראי] 16, 14.

5. Die Geschlechter Ismael's Cap. 25, 12—18, nach A (ausg. V. 18).

Mit 25, 11 war zur Geschichte Isaac's hinübergeleitet. Aber bevor A ganz zu Isaac übergeht, muss er, seiner Gewohnheit gemäss, das Nöthige über die Seitenlinie des Išmael beibringen (vgl. 36, 1 neben 37, 2). Išmael war in der Vätersage eine wichtige Person, u. er hat so grosse Verheissungen empfangen 17, 20 (auch bei B u. C, s. 21, 18. 16, 10), dass ein Nachweis der Erfüllung derselben unentbehrlich war, zumal auch ein Theil des Gotteswortes an Abraham (17, 5 f.) damit zur Ausführung kam. Schon hienach kann über die Zugehörigkeit des Abschnitts zu A kein Zweifel sein (*Kn. Nöld. Schr. Wl.*), wie denn auch die Überschrift, die Altersangabe, die Formeln u. Ausdrücke das bestätigen; vgl. noch bes. V. 12 mit 16, 3. 15, V. 13 der Erstgeborne mit 35, 23, u. die 12 Fürsten V. 16 mit 17, 20. Mit Unrecht wollen *Hupf.* 58 ff. V. 13—16[a] u. 18 (ähnlich *Kay.* 22), u. *Böhm.* 84 alles ausser V. 17 dem A absprechen. Ein eigener Abschnitt mit der Überschrift אלה תולדת, der nur 16[b] u. 17 enthielt, wäre wenig sinnvoll. Über 18 s. d. Zu dem Abschnitt ist zu vgl. das Verzeichniss 1 Chr. 1, 28—31.

V. 12. s. 16, 3. 15. — V. 13 vgl. 36, 10. 40. 46, 8. Der Gesammtüberschrift V. 12 sind untergeordnet die 2 Theilüberschriften V. 13 u. 17. נְבָיֹת] fällt auf, u. ist nur dann nicht völlig überflüssig,

Digitized by Google

wenn es mit לְתֹלְדֹתָם näher verbunden wird: nach ihren Namen gemäss ihrer Geschlechtsfolge d. h. ihre Namen nach ihrer G.F. Die Zwölfzahl der Išmaelstämme beruht doch wohl nicht auf leerer Systematik des A (*Nöld.*) oder auf Übertragung israelitischer Verhältnisse auf Išm. (*Kn.*), sondern wird einen geschichtlichen Anhalt darin haben, dass bei manchen hbr. Völkern dodekadisch gegliederte politische oder religiöse Conföderationen vorkamen (*Ew.* G.[3] I. 520—32; *Reuss* G. des AT.[1] 40f.). Bei der Zusammenordnung der einzelnen Namen zu dem 12theiligen Ganzen wird dann freilich die Theorie des isr. Schriftstellers freier gewaltet haben. Entweder darauf, oder auf einer Verallgemeinerung des Wortes *Išmaelit* zu *Wüstenaraber* oder Beduine (16, 12) beruht es, wenn auch Midianiter (die nach V. 2 zu Qeṭura gehören) Išmaeliten genannt werden (Jud. 8, 24 vgl. 7, 25. 8, 22. 26; Gen. 37, 25. 27. 39, 1). Dass übrigens die išmael. Völkerverbindung sich früh auflöste, ergibt sich daraus, dass (abgesehen von der künstl. Wiedererneuerung in Ps. 83, 7. Judith 1, 13) der Name nach der Davidzeit (1 Chr. 2, 17. 27. 30) nicht mehr vorkommt (*Nöld.* Amalek. S. 5). — Unter den 12 Stämmen sind die bekanntesten u. bedeutendsten *Nebajoth*, ausdrücklich als Erstgeborner oder Vorstamm bezeichnet, u. *Qedar*, beide auch in den Inschriften Asurbanipals (*Schr.* KAT.[2] 147) u. Jes. 60, 7 verbunden, wie Plin. 5 § 65 die Nabataei neben den Cedrei nennt (die arab. Genealogien, zB. Ibn Coteiba p. 18. 30 u. Abulf. hist. anteisl. p. 192, welche Qaidar u. Nâbit als Išmael's älteste Söhne aufführen, sind einfach aus dem AT. geschöpft). Im AT. findet man über die *Nebajoth* nur noch, dass Esau mit ihnen sich verschwägerte (Gen. 28, 9. 36, 3), u. sie ein heerdenreicher Stamm waren (Jes. 60, 7). In der israel. Geschichte bis zur Perserzeit werden sie nirgends erwähnt, wohl aber als *Nabaitai* auf den assyr. Monumenten (*Schr.* KGF. 102). Dagegen in der Diadochenzeit erscheinen *Nabatäer* als ein bedeutendes arab. Volk, welches die Sitze der (nach dem Süden Kenaan's gesiedelten) Idumäer mit der Hauptstadt Petra eingenommen (Diod. 19, 94—100ff.) hatte, u. weiterhin mit dem Sinken des Seleucidenreichs auch im Ostjordanland u. in der syr. Wüste (1 Macc. 5, 25. 9, 35) bis in den Ḥauran u. in Damask (Jos. ant. 13, 15, 2) die Herrschaft an sich riss, wie auch südl. nicht blos bis Elath, sondern noch ziemlich weit in das eig. Arabien hinein reichte (Diod. 3, 43; Steph. Byz. u. Θαμουδά), so dass die Nabatäer damals als die an die Syrer grenzenden Araber überhaupt galten (Strab. 16, 4, 18. 21; Plin. 12 § 73), u. das ganze Land vom Eufrat bis zum rothen Meer Nabatene hiess (Jos. ant. 1, 12, 4; Hier. quae. a. l.). Sie hatten eigene Könige, waren ebenso kriegerisch, wie durch Handel u. andere Künste des Friedens bedeutend; von ihrer Cultur zeugen theils die Ruinen ihrer Hauptstadt Petra, theils die nabat. Münzen u. Steininschriften aus den 1. Jahrh. vor u. nach Chr. (vgl. *Ew.* G.[3] I. 451 ff. IV. 458; *Nöld.* in BL. IV. 269. Über die vielen, neuestens im nördl. Arabien, besonders in el-Ḥiǵr oder Madâin Ṣâliḥ u. in el-ʿÖla, südl. von Teimâ, gefundenen nab. Inschriften s. Documents épigr. recueillis par *Doughty*, publ. par *Renan*, Par. 1884, u. *Euting* nab. Inschr.

Digitized by Google

aus Arab., Berl. 1885). Ihr Reich wurde von Trajan zerstört (Dio Cass. 68, 14; Ammian. 14, 8, 13) u. frische Araberstämme drangen in die weiten Gebiete ihrer ehemaligen Herrschaft ein. Ob diese späteren Nab. mit den נבית zusammenzubringen sind, ist noch immer eine Streitfrage. Ihr Name wird auf den nabat. Inschriften u. von den Arabern נבט geschrieben; die talmud. Juden schreiben ihn aber auch mit ת (ZDMG. XIV. 371; XV. 413; XXV. 123 f.), u. schon Jos. ant. 1, 12, 4 hält sie für einerlei mit נבית (vgl. Trg. Jes. 60, 4). Damit wäre freilich wenig gewonnen, wenn die Annahme, dass die spätern Nab. Aramäer waren (*Quatremère* im Journ. As. 1835; *C. de Perceval* Essai sur l'hist. d. Arab. I. 35 ff.; *Ritt.* EK. XII. 128 ff.; *Halévy* Rev. Crit. 1887 No. 32 p. 104; *RDuval* JA. VIII, 11 p. 107), sicher wäre. Doch ist nach dem Befund der nabat. Inschriften wahrscheinlicher (*Nöld.* ZDMG. XVII. 706 f.; XXV. 122 f.; Sem. Sprachen 31; *Euting* a. a. O. 73 ff.), dass sie arabischer Nationalität waren, aber für Verkehr u. Schrift sich des Aramäischen bedienten. Dann aber kann man, den Wechsel von ת u. ט vorausgesetzt, immerhin annehmen, dass Name u. Stoff der alten נבית in dem neuen aus נבית u. andern Arabern (wohl auch Aramäern) zusammengemischten Volk der נבט sich fortgesetzt haben, wogegen andere (zB. wieder *Glaser* II. 409 f.) auf Unterscheidung beider dringen. Jedenfalls sind von den נבית die in Inschriften Tigl. Pilesar's II u. Sanherib's erwähnten aram. *Nabatu* in oder nahe bei Südbabylonien (*Schr.* KGF. 105 ff.) zu unterscheiden, obwohl später auch die muslimischen Araber den Namen נבט auf das ansässige Bauernvolk der aram. Länder, nam. Babyloniens, übertrugen (*Nöld.* ZDMG. XXV. 122 ff.) — Die *Qedarener* werden in der isr. Königszeit, da die Midian schon mehr zurückgetreten waren, nam. vom 8. Jahrh. an, im AT. viel genannt, als gute Bogenschützen, den Angriffen der Assyrer u. Babylonier zunächst ausgesetzt (Jes. 21, 16 f. Jer. 49, 28 ff.), in schwarzen Zelten (Cant. 1, 5) u. offenen Dörfern (Jes. 42, 11. Jer. 49, 31) wohnend, reich an Kamelen u. Heerden (Jer. 49, 32. Jes. 60, 7) u. damit Handel treibend (Ez. 27, 21), zwischen dem petr. Arabien u. Babylonien (Onom. ed. Lag.[1] l. 111; in einer regio inhabitabilis trans Arabiam Saracenorum, Hier. ad Jes. 42, 10), vgl. noch Jer. 2, 10. Ps. 120, 5 (u. dazu Theodoret, auch Suidas sub *Κηδάρ*). Auch keilschriftlich werden die Ḳidri neben Nabaitai u. als ihre Hauptgottheit Atar-samain (*Schr.* KGF. 52 ff. 101 ff., KAT.[2] 147 f.; vgl. *Glaser* II. 439) erwähnt. Ihr Name (wie der der Išmaeliten) ist bei den Rabb. Bezeichnung der Araber überhaupt (Sprache Qedar's ist arabische Spr.), wie schon die Trgg. קדר durch *Araber* erklären, einmal auch durch נְבָט Ez. 27, 21. — אַדְבְּאֵל] LXX *Ναβδεήλ*, erkennen *Del.* Par 301 f. u. *Schr.* KAT.[2] 148 in den *Idibi'il* eines Textes Tiglathpilesar's II (vgl. *Glas.* II. 439). מִבְשָׂם] LXX *Μασσάμ*, unbekannt; als Name eines Šimeonitischen Geschlechts 1 Chr. 4, 25. מִשְׁמָע] LXX. *Μασμά;* ebenfalls Name eines Šim. Geschl. 1 Chr. 4, 25 (*Ri.* HWB. 993). Nicht hergehörig sind die *Μαισαιμανεῖς* (*Kn*) bei Ptol. 6, 7, 21 (s. ZDMG. XXII. 672) nordöstl. von Medina, u. die Ortschaft *el Mišmîje* in der Leǵâ (*Del.*) südl. von Damaskus. Die Karten

Digitized by Google

(zB. *Stieler's* HAtlas nr. 70; *Euting's* in Nab. Inschr. S. 2) verzeichnen einen *Ǵ.Misma'* südöstlich von Kâf, östlich vom W. Sirḥân, in der Breite von Idumaea, u. einen andern südlicher, westl. von der Šammar-Residenz Ḥâjel, gegen Teimâ zu, wo auch Inschriften gefunden wurden; es wäre möglich, dass im einen oder andern sich eine Spur von משמע erhalten hätte. דוּמָה] schwerlich das (von *Wetzst.* Hauran 93 nachgewiesene) Duma im östl. Ḥaurân, vielmehr wahrsch. „*Δούμαθα* (Steph. Byz.), *Domata* (Plin. 6 § 157), *Δούμεθα*, *Δουμαίθα* (Ptol. 5, 19, 7. 8, 22, 3, von ihm bald in Arabia felix, bald in A. deserta gesetzt), دومة bei Abulf. ed. Rom. p. 89", u. Jaqut II. 625 ff.; „7 Tagreisen von Damask u. 13 von Medîna, auf der Grenze von Schâm u. Irâq, nach Edrisi p. Jaub. I. 335 vier Tagreisen nördl. von Teime, u. dort im Distrikt el-Ǵauf von neueren Reisenden (*Nieb.* Arab. 344; *Burckh.* Syr. 1043) wieder erkannt, gewöhnlich Dumath al-Ǵandal genannt" (*Kn.*), aber von דּוּמָה Jes. 21, 11 zu unterscheiden. Man kennt übrigens noch eine Reihe anderer Duma (aufgezählt bei *Mühlau* de prov. Aguri 1869 S. 19 f.). מַשָּׂא] wird gewöhnlich, auch von *Kn.*, mit den *Μασαvοί* des Ptol. 5, 19, 2, nordöstl. von Duma, combinirt. Auch in den Asurbanipal-Inschriften erscheint *Mas'u* neben Nabaitai u. Ḳidri (*Schr.* KGF. 102; KAT.^{2} 148 f.). Gegen *Hitzig's* Vermuthungen über Massa s. *Mühlau* S. 22 ff., aber auch *Mühlau's* Meinung, dass es in der Nähe des Duma im Ḥaurân gelegen haben werde, hat keinen guten Grund. חֲדַד] wie nach Mass., 1 Chr. 1, 30, *Sam. Joseph.* (statt חֲדַר) zu lesen ist (LXX *καὶ Χοδδάν*, in Chr. *Χονδάν*, *Χοδδάδ*), sonst unbekannt. תֵּימָא] nicht als Taimâ $\frac{3}{4}$ Stunden von Duma im Ḥaurân (*Wetzst.* 94), oder als *Θαμοί* nördl. von den Gerrhäern am pers. Meerbusen Ptol. 6, 7, 17, oder Banu Taim eben dort nach Jâqût Mosch. 310. 352. 413 (*Kn.*), sondern als der Jer. 25, 23. Ij. 6, 19 genannte Handelsstamm zu verstehen, dessen Land Jes. 21, 14 mit dem *Taimâ'u* der arab. Geogr. (*Ges.* th. 600) am Westrand von Neǵd, südöstl. von der Nordspitze des älanit. Meerbusens, zusammenzustellen; auch keilinschriftlich neben den Mas'äern genannt (*Schr.* KGF. 262 f.); neuerdings ist dieses Teimâ durch die von *Huber* u. *Euting* dort aufgefundenen Inschriften (SBAW. 1884 S. 813 ff.) als Sitz einer alten Cultur nachgewiesen. יְטוּר] u. נָפִישׁ] waren Nachbarn der ostjordan. Isr., von denen sie (in Saul's Zeit?) nebst den Hagräern bekriegt u. zum Theil verdrängt wurden (1 Chr. 5, 18 ff.), vgl. noch *Berth.* zu Esr. 2, 50. *Naphisch* ist sonst unbekannt. Dagegen werden die *Ituräer* vom J. 105 v. Ch. an häufig erwähnt, als ein rauhes, wildes, räuberisches Bergvolk, gute Bogenschützen; ihr eigentlicher Sitz waren in der röm. Zeit der Libanon u. Antilibanos (Strab. 16, 2, 10. 18; Plin. 5 § 81; Joseph. vit. 11 u. Dio Cass. 59, 12); sie mögen aber früher auch südlichere Gebiete inne gehabt haben. Der jüd. König Aristobul I nahm ihnen ein Stück ihres Landes ab, u. zwang sie zur Beschneidung oder Auswanderung (Jos. ant. 13, 11, 3). Dass sie noch in der röm. Zeit auch Trachonitis u. den Ḥauran inne hatten (*Wetzst.* 90 ff.; schon die Onomast. nehmen Ituraea u. Trachonitis als einerlei), lässt sich aus keinem Zeugniss (auch Strab. 16, 2, 20 nicht) beweisen, s. darüber

Digitized by Google

Schürer G. des jüd. Volks[2] I. 594ff.; *Ri.* HWB. 783). Dabei bleibt immerhin möglich, dass die heutigen Drusen Nachkommen von ihnen (*Kn.*) sind. Mit Gĕdûr hat יְטוּר nichts zu thun (s. Dt. 3, 14 u. *Wetzst.* 91). קְדָמָה] sonst nirgends erwähnt. Denn auch die בְּנֵי קֶדֶם (Jud. 6, 3. 33. 7, 12 von Midian u. Amaleq unterschieden, u. Jes. 11, 14. Ez. 25, 4. 10 neben Edom Moab Ammon genannt) sind nicht ein einzelner arab. Stamm, sondern wie 1 R. 5, 10. Ij. 1, 3 ein Sammelname für die östl. Araber, der (Jud. 8, 10. Jer. 49, 28) auch die Amaleq Midian u. Qedar in sich fassen konnte. Sonst vgl. noch die קַדְמֹנִי 15, 19. — Nicht aufgeführt sind unter den Išmaeliten die הַגְרִים oder הַגְרָאִים *Hagräer*, welche in den Quellen der Chronik, in der Nähe der ostjordan. Stämme (1 Chr. 5, 10. 18ff.; 11, 38. 27, 31) u. zwar neben Išmaeliten (1 Chr. 27, 30f., vgl. Ps. 83, 7) erwähnt, u. bei Ptol. 5, 19, 2 neben die Batanäer gesetzt werden, auch bei Eratosthenes (Strab. 16, 4. 2) als *Ἀγραῖοι* (*Ἀγρέες* Dion. perie. 956) vorkommen. Ob ihr Name mit Hagar, der Mutter Išmaels, zusammenhängt (Bar. 3, 23; *Nöld.* Amal. 6f.), ist fraglich. — V. 16. „Das sind die Išmaelsöhne *in ihren Gehöften u. ihren Zeltlagern* d. i. die theils in Dörfern oder offenen Flecken (Lev. 25, 31. Jes. 42, 11) fest wohnen, theils blos in beweglichen Zeltlagern" (Num. 31, 10. Ez. 25, 4). „Denn טִירָה von טוּר (verwandt mit חוּג *kreisen*) bezeichnet das Zeltlager, welches gew. kreisförmig geschlagen wird u. دُوَار heisst, s. *Burckh.* Bed. 26" (*Kn.*). Es ist ohne Zweifel ein technischer Ausdruck (gegen *Giesbr.*), wie אֻמָּה. 12 *Stammfürsten*] 17, 20. Das seltene אֻמָּה, ein mehr arab. Wort, hat A hier u. Num. 25, 15 von diesen arab. Völkerschaften sehr absichtlich gebraucht. — V. 17 vgl. V. 8. — V. 18. Ihre Wohnsitze. *Schur vor Äg.*] s. 16, 7. *Chavila*] s. oben S. 60 u. 200. *in der Richtung* (10, 19. 30. 13, 10) *auf Assur*] an sich (weil Assur dabei im polit. Sinn genommen ist) u. zumal in dieser Stellung höchst auffallend, wohl eine Glosse, welche besagen soll, dass sie sich bis gegen den Eufrat hin (Jos. ant. 1, 12, 4) ausdehnten; nach *Hupf.* 150 verderbt aus בְּאַסֻּת שׁוּרָה (1 S. 15, 7), nach *Wl.* XXI. 410 (*Del.* Par. 131) Dittographie von עַד־שׁוּר, während *Nöld.* 26 אשורה für aus einem äg. Ortsnamen entstellt hält. עַל־פְּנֵי כָל וגו׳] 16, 12. נָפַל] *fiel er* ein d. h. liess sich nieder (Jud. 7, 12). Der V[a] ist keinenfalls von A (der nicht שָׁכַן schreibt), schliesst sich auch nicht an V. 17 an (*Hupf.*), sondern gehört wohl zu C (hinter V. 6). V[b] aber, auffallend durch die 3 p. S., scheint ein von R oder einem Späteren aus 16, 12 genommener Zusatz, in welchem שכן (weil in V[a] gebraucht) zu נפל variirt wurde.

IV. Die Geschichte Isaac's, Cap. 25, 19—Cap. 37, 1.

Isaac tritt in der Erzvätergeschichte sehr zurück. Keine der drei Quellenschriften hat über ihn viel zu erzählen, u. was über ihn erzählt wird, hat seine durchgehenden Parallelen an den Erzählungen

Digitized by Google

über Abraham: die anfängliche Unfruchtbarkeit seiner Ehe, die Gefahr seines Weibes, die Achtung, die ihm Abimelekh zollt, die Brunnenstreitigkeiten mit Abimelekh's Leuten, sogar die häuslichen Widerwärtigkeiten wegen seiner 2 ungleichartigen Söhne. Dabei ist es gleichgültig, ob früher in der Sage Isaac das Urbild u. Abr. das Nachbild war (*Wl.* Prol. 338; *Kuen.* O.[2] I. 228 f.) oder nicht; derartige Fragen zu entscheiden reichen unsere Mittel nicht zu. In der jetzigen Gen. erscheint jedenfalls Is. durchaus als das schwächere Nachbild seines Vaters. Er ist der Sohn der Verheissung u. erbt vom Vater die Stellung u. den Besitz der durch ihn errungenen Güter; ohne die hohe Kraft Abraham's tritt er in dessen Fusstapfen, bewährt treu, sanft u. geduldig das Überkommene, dient dem Gott seines Vaters, u. wird von diesem, gleich Abr., geschützt, geleitet u. gesegnet. Seine Prüfungen kommen ihm von Fremden, den Philistern, u. aus seinem eigenen Hause, aber durch mildes u. williges Wesen überwindet er dieselben. Auch der Kreis der Örtlichkeiten, an welchen sein Andenken haftet, ist beschränkter als bei Abr.; die ausführlicheren Erzählungsstücke zeigen ihn immer in dem äussersten Süden u. den Oasen der Wüste (Beêr Lachajroï, Gerâr, Beeršeba' 24, 62. 25, 11. 26, 1—33); A aber setzt ihn, wie den Abr., (wenigstens zuletzt) nach Mamre (35, 27—29). In dem nach Abscheidung des Loṭvolkes, der Išmaeliten u. Qeṭurâer noch übrigen Reste der urspr. Abrahamischen Einwanderung, welcher längere Zeit in diesen südl. Steppen sass, erkannten die Späteren den Theil der Hebr., der Abraham's Art am reinsten bewahrte, u. ihre eigentlichen Vorfahren. — Je weniger hiernach über Isaac zu erzählen war, desto mehr über seine beiden Söhne Esau-Jacob; der Anlage der Priesterschrift gemäss gehört das eben unter die Toledoth Isaac's. Jacob-Israel ist der eig. Vater des Israelvolkes, der Vertreter einer neuen hbr. Einwanderung vom Stromland her, aus welcher mit dem Isaacvolk zusammen sich Isr. herausbildete; er hat das mittlere (Bethel-Šekhem) u. östl. (Maḥanaim, Peniêl, Sukkoth) Land zum Schauplatz seiner Thaten. Neben ihm steht als die andere Hauptgestalt Esau-Edom, der Bruder Jacob-Israel's, der Erstgeborne, der früher als Jacob mächtig u. zu einem selbständigen Volk herausgebildet war, aber durch den jüngeren, strebsameren, höheren Zwecken dienenden Jacob später zurückgedrängt wurde. Der Kampf dieser 2 Brudervölker, oder, wie sie in diesen Vätersagen erscheinen, 2 Männer um den Vorrang bildet einen Hauptinhalt in den Toledoth Isaac's, ein Kampf, der an Reiz u. Bedeutung dadurch erhöht wird, dass Isaac, der in Kenaan geborne, auf Seiten Esau's, Rebecca aber, die Ḥarranerin, auf Seiten Jacob's steht. Aber auch dieser Kampf zwischen Esau u. Jacob, dessen nationalen u. für das Verhältniss der Völker Edom u. Israel vorbildlichen Hintergrund man noch leicht durchfühlt (*Ew.* G.[3] I. 492—504), erschöpft noch nicht den Inhalt dieser Isaacgeschichte. Das meiste derselben stammt von B u. C, u. ganz ebenso, wie R bei Abr. die göttl. Erziehung desselben zum Glaubenshelden zum Hauptgesichtspunkt macht, so hat er auch hier aus den Schriften jener Erzähler mit Vorliebe solche Stücke ausgewählt u. zusammengestellt, welche ihm den Nachweis ermöglichten,

Digitized by Google

wie Jacob von seinen Anfängen an zum Erben der Verheissungen bestimmt u. befähigt, doch durch eine lange Reihe von Demüthigungen, Prüfungen u. Läuterungen durchgehen musste, bis er endlich der Mann wurde, dem Gott den Bund mit Abr. erneuern, u. der zuletzt als der Erbe Isaac's eintreten konnte. Es werden darin zugleich treffende Charakterzeichnungen der beiden Brüder gegeben: der eine bieder, aufrichtig, gutmüthig, aber rauh u. roh, nur auf das Augenfällige u. Augenblickliche gerichtet, darum endlich unterliegend, der andere unlauter, listig, schlau, darum in Nöthen u. Kämpfe verwickelt, aber nach den höchsten Zielen mit List u. Kraft (Hos. 12, 4f.) strebend u. darum nach langen inneren Läuterungen endlich Sieger. — Auch dieser Theil gliedert sich in 3 Abschnitte: 1) die Isaacgeschichte u. Jugendgeschichte Jacob's bis zu seiner Wanderung nach Ḥarran 25, 19—28, 9; 2) Jacob in der Fremde u. die Gründung seines Hauses in Ḥarran im Kampf mit Laban 28, 10—32, 3; 3) Jacob zurückgewandert, als bewährter Gotteskämpfer, vor dem Esau weichen muss 32, 4—37, 1.

a) Die Geschichte Isaac's u. Jacob's Jugendgeschichte, Cap. 25, 19—28, 9.

1. Geburt und erste Jugend der Zwillingsbrüder sammt den Vorspielen ihrer künftigen Kämpfe, Cap. 25, 19—34 nach A u. C (u. B).

Isaac erhält nach 20jähriger Unfruchtbarkeit seines Eheweibes auf sein Gebet hin endlich Zwillingssöhne, Esau u. Jacob, von denen der letztere dem ersteren schon bei der Geburt zuvorzukommen sucht. Herangewachsen wird Esau ein Weidmann der Liebling des Vaters, Jacob ein Hirte Liebling der Mutter. Esau aber, einst hungrig vom Felde heimkehrend, verkauft an den Jacob sein Erstgeburtsrecht um ein Linsengericht. — Hier sind mit sammt der Überschrift V. 19 f. u. 26^{b}, wegen der chronol. Angaben, wegen פַּדַּן אֲרָם, *Paddan Aram, Bethuel der Aramäer*, sicher Reste der Erzählung des A. Das Übrige, in sich wohl zusammenhängend, wird wegen (יהוה 22 f., עתר 21, צָעִיר 23, der Ähnlichkeit von 24—26 mit 38, 27 ff.) in der Hauptsache dem C zuzuschreiben sein (*Hupf. Schr. Kay., Bud.* 217; *Kuen.* O.^{2} I. 144). Jedoch ist V. 25 u. 27 überladen, u. enthält Dubletten aus B, wie ja der wesentl. Inhalt von 27 f. auch bei B in Cp. 27 vorausgesetzt, u. 26^{a} durch Hos. 12, 4 als nordisrael. Überlieferung bezeugt ist. C wird den B als Vorlage benützt haben; R hat dann aber aus letzterem einiges nachgetragen, daher die Dubletten (*Kitt.* 127 gibt 25, 24. 27 f. dem B u. C gemeinsam, 25. 26^{a} dem B). Bei C aber stand dieser ganze Abschnitt ohne Zweifel nicht vor, sondern hinter Cp. 26 (s. 26, 7), u. ist nur von R zum Zweck der Einfügung in das Schema des A (V. 19 f. 26^{b}) versetzt.

V. 19 f. nach A. Aus der Fassung der Worte, wie aus seiner sonstigen Manier (26, 34. 28, 2 ff. 36, 2 f.) ist wahrscheinlich, dass A

Digitized by Google

die Verheirathung Isaac's auch kurz berichtet hatte, die betreffende Stelle aber von R ausgelassen ist (s. S. 300). Dort oder sonst wo wird er auch über die Beziehung Abrahams zu dem Aramäer Bethuel (etwa vermittelt durch Abraham's Aufenthalt in Ḥarran 11, 31. 12, 4) etwas angegeben haben; dass es ihm ferne lag, sich darüber zu äussern (*Bud.* 423f.), ist zu viel gesagt u. durch 26, 34 (wo es sich blos um Esau handelt) nicht zu erhärten. — Den *Aramäer* (10, 23) nennt A den Bethuel (s. S. 294f.) u. den Laban auch 28, 5, ebenso den letzteren B in 31, 20. 24 (vgl. Dt. 26, 5; *Ew.* G.[3] I. 490f.). פדן ארם] im AT. nur bei A: 28, 2. 6f. 31, 18. 33, 18. 35, 9. 26. 46, 15 (48, 7). פַּדָּן bedeutet im Aram. *Joch*, im Arab. (wo es ein nabat. Fremdwort ist, *Ǵawâlîqi* 112, 2) *pflügende Ochsen* u. das *Geschirr* derselben, dann ein bestimmtes Maass Ackerland, wie *jugum*, *jugerum*, (*Lane* 2353; ZDPV. IX. 54), u. wird von *Lagarde* Proph. Chald. p. XLIII für persisch gehalten. Aber II *Rawl.* 62, 33 wird *padanu* (welches als *padânu* sonst *Weg*, *Pfad* bedeutet, *Schr.* KAT.[2] 612) mit *ginû* (Garten) u. *iḳlu* (Feld) gleichgestellt (*Del.* Par. 135), u. könnte also auch schon im Assyr. *Feld*, *Ebene* bedeutet haben. Das wahrscheinlichste ist immer, dass שְׂדֵה אֲרָם Hos. 12, 13 die hebr. Übersetzung des Wortes ist. Wie 24, 10 bei C אֲרַם נַהֲרַיִם dafür steht, so haben es LXX *Vulg.* mit Mesopotamia Syriae oder Mesopotamia wiedergegeben, vgl. die campos Mesopotamiae bei Curt. 3, 2, 3. 5, 1, 15. Daraus folgt aber noch nicht, dass beide Begriffe völlig identisch sind, noch weniger, dass Paddan Aram die Gegend um Ḥarran war. Doch ist zu beachten, dass „der Name פדן (vgl. 48, 7) an einem Orte *Faddân* u. einem *Tell Faddân* in der Nähe von Ḥarran haftet" (s. Peregr. Sylviae bei *Gamurrini* 72; *WWright* Catal. Syr. MSS. III. 1127; *Jaqut* III. 855; sonst *Chwolsohn* Ssab. I. 304; *Nöld.* in ZDMG. XXIX. 433), vgl. *Sachau* R. Mesop. 222. „Dass die Gegend von Edessa u. Ḥarran eine Ebene umgeben von Bergen ist, lehren Edrisi p. Jaub. II. 153; Wilh. von Tyrus 10, 29; *Buckingh.* Mesopot. 111" (*Kn.*). — V. 21. Wie Sara u. Raḥel (11, 30. 29, 31) ist auch Reb. unfruchtbar, gegen 20 Jahre nach V. 26. Auch Isaac soll so erst in der Geduld geprüft werden, u. die Nachkommenschaft als Gabe der Gnade, nicht als Frucht der Natur empfangen. „Er betet also zu Jahve u. wird von diesem erhört. לוֹ] beim Pass., wie 14, 19. לנכח אשתו] eig. *gegenüber seinem Weibe*, so dass er es im Auge hatte, in Hinsicht auf es; לנכח nur hier u. 30, 38; bei A נֹכַח" (*Kn.*). ויעתר] Ex. 8, 4f. 25f. 9, 28. 10, 17f. bei C. — V. 22. Sie ist mit Zwillingen schwanger, die sich aber im Mutterleibe stossen; ein Vorspiel der künftigen Kämpfe der beiden Männer u. Völker. „Ebenso hatten nach Apollod. 2, 2, 1 die um die Herrschaft streitenden Brüder Akrisius u. Prötus sich schon im Mutterleibe gestritten. *wenn also, warum doch ich?*] d. h. wenn das so geht, warum bin, existire ich? Sie legt dem Vorgang eine schlimme Vorbedeutung bei" (*Kn.*). Das למה זה אנכי ist zwar kurz gesagt, aber am Ende nicht kürzer als אִם אֵין. Ein אִם nach זֶה (*Böttch.*) erforderte auch noch ein אֶהְיֶה, u. wäre unhebräisch. Dass זֶה nicht Praed. sein kann (LXX, *de We.*), ist selbstverständlich, u. ein חַיָּה zu

Digitized by Google

suppliren, liegt immer noch näher, als ein חָרִיתִי oder עָתַרְתִּי. Auch 27, 46 ist sie sofort mit einer ähnl. Rede bei der Hand, als wäre gar nicht leben besser, als zum Unheil leben. Beunruhigt geht sie hin, darüber Jahve zu befragen. Es wird vorausgesetzt, dass es schon damals Orakelstätten gab (14, 7) oder Seher und Priester des wahren Gottes (14, 18), an welche man sich in solchen Anliegen um Auskunft wenden konnte. Wenn Cp. 26 einst vor 25, 21 ff. stand, dann liegt es nahe, das hier gemeinte Heiligthum in Beerševa' 26, 23—25 zu suchen (*Wl.* XXI. 418). Aber der Nachweis der *Entstehung* des Orakels in Beerš. (*Stade* Ge.[1] 474) erscheint nicht beabsichtigt. — V. 23. Die Antwort, der Orakelspruch, ist rhythmisch gegliedert, u. gibt mit der Erklärung des Sichstossens der Kinder eine Fernsicht auf das Verhältniss der Völker Edom u. Jacob, wornach das jüngere das ältere überwinden u. dienstbar machen werde, vgl. die ähnl. Ankündigung 27, 29. 40. *von deinem Leibe ab werden sie sich trennen*] hervorgehend aus Mutterleib werden sie zwiespältig sein (V. 26). לְאֻמִּם] im Pent. nur noch 27, 29. צעיר] 19, 31 ff., wie dort auf das Alter bezogen (vgl. 29, 26. 43, 33. 48, 14). רַב] lj. 32, 9; Art. kann in Poesie fehlen. Daraus, dass hier (anders als 27, 40) vom schliessl. Freiwerden des Älteren nichts gesagt ist, kann man nicht (mit *Kn.*) schliessen, dass der Vrf. vor der Losreissung Edoms lebte; so genau wie Cp. 27 von der Zukunft zu reden, gehörte hieher nicht. — V. 24, vgl. 38, 27. *voll werden*] von der ablaufenden Zeit, hier der Schwangerschaft, wie 29, 21. 50, 3. תּוּמִם] contr. aus תְּאוֹמִים 38, 27. — V. 25. Der erste Knabe wird geboren *röthlich;* wohl nicht von den rothen Haaren (*Ges. Tuch Kn.* a.) sondern von der rothbraunen Hautfarbe (*Del.*) zu verstehen, wie bei David (1 S. 16, 12. 17, 42) gemäss 1 S. 19, 13. „Arab. Schriftsteller wie Ibn Coteiba p. 19 u. Abulphar. hist. or. p. 22. 42 leiten die rothhaarigen Orientalen von Esau ab" (*Kn.*). Jedenfalls wird damit auf den Namen אֱדוֹם angespielt, von dem V. 30 eine andere Erklärung gegeben wird, u. weist somit auf eine andere Quelle hin. Es ist nicht aus einem andern Wort, etwa עֵדֶר (*Bud.* 217) blos verderbt, da כלו כא' ש' zur Begründung des Namens עֵשָׂו vollkommen genügt, auch nicht Glosse (*KS.*), sondern eher von R aus B eingefüllt. *er ganz wie ein* Haar- oder *Pelz-Mantel* (Zach. 13, 4), d. h. am ganzen Leibe mit Haaren bedeckt. Mit שֵׂעָר wird (vgl. 27, 11. 23) auf שֵׂעִיר angespielt, welches Gebirgsland Esau's Nachkommen bewohnten (36, 8). Aber der Name, der hier geflissentlich erklärt werden soll, ist עֵשָׂו, mit dem *man* ihn benannte; עֵשָׂו würde demnach *rauh, behaart* bedeuten, womit man (freilich gegen die Lautgesetze, s. *Fleisch.* in *Levy* Neuhbr. WB. III. 732) gewöhnlich أَعْشَى zusammenstellt (vgl. auch den *Οὖσωος* der Phöniken, oben S. 7; *Ew.* G.[3] I. 494 f.). Die Neueren meinen, dass *Esau* u. *Edom* urspr. Götter gewesen seien (*Wl.* XXI. 435; *Stade* Ge.[1] 120 f.; *RSmith* Rel. of Sem. 43; vgl. *Baudiss.* Stud. I. 40; *Rösch* in ZDMG. XXXVIII. 646; aber dagegen auch *Bäthg.* Beitr. 10; *Nöld.* ZDMG. XLII. 470); gegen derartige Götter (göttlich verehrte Heroes eponymi) wäre doch wohl Eu-

Digitized by Google

hemeros im Recht. — V. 26. „Der zweite kommt in der Art zur Welt, dass seine Hand an der Ferse des Bruders hält: er will den vorandringenden Esau zurückhalten u. selbst der Erstgeborene werden. Der Vrf. nimmt עָקֵב als denom. von עָקֵב *Ferse* u. יַעֲקֹב als *Fersenhalter*, vgl. Hos. 12, 4. Allein die Sache ist sehr unwahrscheinlich. Nach *Busch* LB. d. Geburtskunde § 289 erfolgt bei Zwillingsgeburten die Geburt des 2. Kindes in der Regel binnen 1 Stunde nach der Geburt des ersten, gar häufig auch später. Vielleicht ist יַעֲקֹב s. v. a. *Nachfolger*“ (ebenso *Reuss* Gesch. d. AT.[1] 52), „indem die W. עקב *hinterhersein, nachfolgen, nachspüren, nachstellen, belisten* bedeutet“ (*Kn.*), vgl. auch die Wendung in 27, 36. Wenn übrigens יעקב aus יעקבאל (S. 219) erst abgekürzt ist, sind noch andere Deutungen möglich (*Bäthg.* 158). וַיִּקְרָא] neben וַיִּקְרְאוּ V. 25 ist auffallend, erklärt sich aber wohl daraus, dass R schon hier, wie sicher in V[b], aus A schöpfte (vgl. 16, 16), denn auch A muss die Geburt dieser Söhne erzählt haben. בְּלֶדֶת] *Ew.* 304[a]. — V. 27 f. Esau wird heranwachsend (21, 8. 20. 38, 14) ein jagdkundiger, *ein Mann des Feldes* (verschieden von אִישׁ אֲדָמָה 9, 20), Weidmann, der dem Wild nachjagend die Gefilde durchzieht, daher des Vaters Liebling, *denn Wildbret war in seinem Munde*, d. h. nach seinem Geschmack, mundete ihm, dem Isaac, vgl. 27, 5. 7; פִּיו gäbe einen andern Sinn, u. das Suff. auf Esau zu beziehen „weil er ein Wildbretesser war, immer viel Wildbret hatte“ (*Abulwalid* s. JA. IV. 16 p. 239; *Böttch.*) macht nichts besser. תָּם] kann in diesem Zusammenhang weder sittlich *untadelig*, noch auch ἄπλαστος, ἁπλοῦς, *simplex, lauter, schlicht* (LXX *Aq. Theod. Vulg.*) bedeuten, da Jacob ja vielmehr weiterhin als der listige erscheint, sondern muss etwa s. v. a. ἥμερος (*Philo*) sein (*Ges.* th.; *Ew.* G.[3] I. 505), wie man das deutsche *fromm* auch im Sinne von *ruhig, still* (im Gegensatz gegen die Wildheit) gebraucht, u. wie שָׁלֵם von einem ähnlichen Grundbegriff aus die besondere Bedeutung *friedlich* aus sich entwickelt hat. Ein *Zeltbewohner* aber heisst er, nicht als ein *häuslicher* Mensch (LXX), sondern (4, 20) als *Hirte*, wegen seiner Beschäftigung. „Die Jagd, nicht aus Nothwehr oder Bedürfniss, sondern wie von Esau als Lustgeschäft getrieben, gilt dem Vrf. als etwas Wildes, Grausames, Rohes, zumal im Vergleich mit dem bei den Hebräern sehr geachteten Hirtenleben“ (*Kn.*). Übrigens ist איש שדה neben יודע ציד, wie איש תם neben ישב אהלים doch wohl Dublette aus der andern Quelle (vgl. V. 25). — V. 29—34. Ein erster Ausbruch des Kampfes, den die Brüder mit einander kämpfen, zugleich ein Beitrag zu ihrer Charakteristik. V. 29 f. „Einst kommt Esau, als Jacob ein Gericht (Linsen, V. 34) siedet, hungrig von der Jagd nach Hause u. wünscht von dem Rothen zu schlingen. Gierig sagt er nicht אכל, sondern לעט *schlingen* (s. *Ges.* th.). Auch kann er vor Heisshunger die Linsen nicht gleich beim Namen nennen, u. bezeichnet sie nach dem Anblick nur als das Rothe, als ein φοινικίδιον wie Crates bei Diog. Laert. 7, 1, 3. Davon soll er den Namen *Edom* erhalten haben“ (*Kn.*). „Aber soll man nicht הָאֵדֹם lesen? denn arab. *idâm*[un] ist noch heute im Orient ein gewöhnlicher Ausdruck für etwas, was mit Brod

Digitized by Google

gegessen wird, u. dass נזיד עדשים ein solches *idâm* war, ist aus V. 34 klar. Schon die LXX mit ἔψημα scheinen es so verstanden zu haben" (*Thomas D. Anderson* in Edinburgh, brieflich am 26. Juni 1883). In der That scheint dies die beste Erklärung; sie ist schon von *Boysen* in Symb. p. 13 (s. *Schleusner* N. Thes. II. 595) vorgetragen. — V. 31. „Eigennützig verlangt Jacob dafür Abtretung der Erstgeburt. Zu den Rechten der Erstgeburt gehörte eine ansehnlichere Stellung in der Familie u. im Stamm, so wie ein grösseres Erbtheil (43, 33. 48, 13 ff. 49, 3. Dt. 21, 17). Hier denkt Vrf. besonders daran, dass die göttl. Verheissungen der Linie der Erstgeburt angehörten, vgl. Sem, Abr., Isaac" (*Kn.*). Die beste Erläuterung gibt 27, 27 ff. מְכָרָה] s. *Ges.* 48, 5. כַּיּוֹם] *jetzt, gegenwärtig* (Jes. 58, 4), u. im Gegensatz gegen eine spätere Zeit hier u. sonst öfters = *vorerst, zuvor* V. 33. 1 S. 2, 16. 9. 27. 1 R. 1, 51. 22, 5 (*Ges.* th. 584; *Wellh.* BB. Sam. 37). — V. 32. Esau ist bereit. *ich gehe zu sterben*] muss sterben, sc. wenn ich jetzt nicht zu essen bekomme (*Schum. Tuch*[2]), oder vielleicht besser: meine Wege führen mich, den Jäger in steten Lebensgefahren, doch früher oder später zum Tod (*Ros. Vat. Kn.*); wozu mir da Vortheile, die ich doch nicht ausgeniessen kann? — V. 33 f. „Der vorsichtige Jacob lässt sich die Erstgeburt eidlich zusichern, u. gibt erst dann sein Linsengericht heraus. Er legt Gewicht auf sie, während Esau, wie Vrf. tadelnd hinzufügt, sie verachtet. בָּזָה] im Pent. nur noch Num. 15, 31" (*Kn.*). Zu der Malerei mit 5 aneinandergereihten Verben vgl. Ps. 48, 6. — Esau zeigt sich hier als der Mann kurzsichtigen Leichtsinns, von sinnl. Begier beherrscht u. vom Augenblick hingenommen, ohne Gefühl für höhere Güter, gemeiner Art (Hbr. 12, 16) u. darum das Höchste leicht verscherzend. Jacob handelt eigennützig u. unsittlich, indem er die Noth des Bruders benützt, aber er verfolgt höhere Ziele mit List u. Gewandtheit, u. erweist sich dadurch, wenn er nur erst von seinen Fehlern geläutert sein wird, für die Zwecke Gottes als der tauglichere. Beiderlei Sinnesarten stellen sich typisch in diesen Brüdern dar. Mehr liegt aber auch nicht darin. Weder gründet Jacob sonst wo auf diesen Vorgang einen Anspruch auf die Erstgeburt, noch nimmt der Vater oder gar Gott später irgendwo Rücksicht darauf. Die Sache selbst, dass Jacob dem Esau mit der Zeit nicht blos in volksthüml. Dingen den Vorrang abgewann, sondern auch der Träger der Verheissung, der göttlich Erwählte wurde, stand thatsächlich fest. Da aber Esau in der Überlieferung ganz bestimmt als der Ältere galt, also die Erwählung Jacob's nicht mehr, wie bisher, der Erstgeburt folgte (Mal. 1, 2 f.), so war diese Abweichung zu motiviren. Sie wird in verschiedener Weise motivirt. Nach V. 22 f. bei C war sein Vorrang von Gott vorausbeschlossen; bei B u. C in Cp. 27 beruht er auf dem mit List errungenen Segen des Vaters (vgl. 48, 8 ff. über Efraim vor Manasse); bei A wird Jacob, weil Esau fremde Weiber genommen, von Isaac selbst vorgezogen (27, 46—28, 9) u. diese Wahl von Gott bestätigt (35, 9 ff.). Hier aber geht die Motivirung im Grund auf das Wesen u. den Charakter beider Völker, wie es sich typisch in den Stammvätern dargestellt hat, zurück (vgl. 9, 20 ff. 16, 12).

Digitized by Google

2. Isaac's Wanderleben und Beschwerden, Gottes Segnungen und Verheissungen an ihn, Cap. 26, 1—33 meist nach C (und R).

„Isaac zieht einer Hungersnoth wegen nach Gerâr, empfängt dort eine göttl. Verheissung, gibt sein Weib für seine Schwester aus, treibt mit grossem Glück auch Ackerbau, u. wird so reich u. gewaltig, dass die Philister ihn beneiden u. fortweisen. Er zieht nach dem Nachal Gerâr, legt dort 2 Brunnen an, über welche Zank mit den Hirten Gerâr's entsteht; darauf rückt er noch weiter fort u. gräbt einen Brunnen, der ihm nicht bestritten wird, lässt sich zuletzt in Beerševaʿ nieder, wo er Jahve verehrt, u. abermals eine göttl. Verheissung empfängt. Dort macht er einen Brunnen, wird von Abimelekh besucht, u. schliesst mit ihm ein Freundschaftsbündniss. Daher der Name Beerševaʿ (*Kn.*). — In diesem Bericht ist alles enthalten, was überhaupt über Isaac selbst, abgesehen von seinen Söhnen, noch gemeldet wird. Man könnte deshalb vermuthen, dass darin Beiträge aus den verschiedenen Quellenschriften zusammengearbeitet seien, aber in Wahrheit erweist sich fast alles als aus C genommen (*Hupf. Schr. Kay. Wl. Kuen. KS.*; jedoch *Kitt.* 127. 138 f. will dem C blos V. 1 f. 12—14. 16 f. 19—22 zuerkennen u. hält das Übrige für Arbeit des R, der Theile der Abrahamgeschichte des B, zB. V. 7 ff. 26. 28—33 hier eingesetzt habe). Zwar hat gewiss auch A einiges über Isaac, nam. (nach 35, 12. Ex. 6, 3) eine Erscheinung des אֵל שַׁדַּי an ihn erzählt, ebenso wird auch B über Isaac im Negeb, nam. in Beerševaʿ (46, 1—4) berichtet haben, aber R hat aus ihnen nichts aufgenommen, sondern sich mit dem Bericht des C begnügt. Zwar erinnert im Ausdruck manches an B, zB. V. 10 an 20, 9; V. 28 an 21, 22; V. 29 an 21, 23, nam. עֶלְיוֹן 32 (21, 11. 25), die Namen 26; aber das erklärt sich hinreichend daraus, dass C selbst schon die Schrift des B als Vorlage benützt u. vieles aus ihr sich angeeignet hat. Sonst zeigt sich deutlich die Sprache des C, zB. יהוה 7, טוֹבַת מַרְאֶה 8, הִשְׁקִיף 28, אָלָה 29, בְּרוּךְ יְהוָה 24; וַיִּקְרָא בְּשֵׁם יי' die Gefahr der Rebecca 7—11 (neben Cp. 20) u. der Ursprung des Namens Beerševaʿ 25—33 (neben 21, 22 ff.) kann nur auf C zurückgehen (wenn auch B vielleicht berichtet hat, dass Abimelekh dem Isaac sein Freundschaftsverhältniss mit Abr. fortgesetzt hat). Jedoch V. 1—6 (s. schon *Hitz.* Begr. d. Krit. 169 ff.) ist kein einheitlicher Bericht des C, denn 2^b ist mit 3^a u. 1^b unverträglich (*Kn.*) u. kann auch nicht freier Zusatz des R sein, sondern weist auf Zusammenarbeitung des Textes des C mit einem andern Referat hin, zu welchem auch וַיְהִי רָעָב בָּאָרֶץ 1^a gehört (s. d.). Dieses Referat, nach welchem also Is. einer Hungersnoth wegen aus dem Lande fort nach Äg. ziehen will, aber von Gott angewiesen wird, in dem Land, das er ihm sagen werde, zu bleiben, u. dann in Gerâr blieb (1 die 3 ersten Worte; 2 von וירא an; 6), wird auf B zurückgehen (vgl. 2^b mit 22, 2^b). Dagegen 1^b, in 2 die 3 ersten Worte, 3^a schliessen sich zusammen als Bericht des C, welcher gegenüber von 24, 62. 25, 11 ganz richtig mit der Erzählung einer Ortsveränderung Isaac's beginnt. Die Theophanie in Gerâr

Digitized by Google

kann nur aus C stammen (bei B ergieng die Weisung an Is. in Kenaan), aber die Verheissungsworte 3b—5 beruhen auf einer spätern Erweiterung (s. d.), wohl erst des Rd, wie selbstverständlich auch מִלְּבַד—אַבְרָהָם 1a ein Zusatz des R ist. — Ebenso sind ferner auch V. 15. 18 redactionelle Einsätze zur Ausgleichung mit Cp. 21. — Im übrigen ist unverkennbar, dass Cp. 26 bei C vor 25, 21ff. gestanden hat (s. V. 7).

V. 1—6. Isaac's Zug zu Abimelekh nach Gerâr u. Jahve's Verheissungen an ihn. V. 1. ויהי רעב בארץ] nach B, denn בארץ kann füglich nur *in Kenaan* bedeuten; bei C ist aber Is. nicht in Ken., sondern in באר לחי ראי 24, 62. 25, 11. מלבד] für לְבַד מִן *Ew.* 276b; Gen. 46, 26; meist bei A u. R, auch Dt. 4, 35. 28, 69. Jos. 22, 29. Diese Rückweisung auf die Hungersnoth zu Abrahams Zeit 12, 10ff. kann nur von R eingefügt sein, denn aus B ist bisher keine erzählt. וילך וג'] von C, angeknüpft an 25, 11. Daraus, dass Abim. bei B (Cp. 20f.) zu Abraham's, bei C zu Isaac's Zeit erscheint, folgt nicht Verschiedenheit der Person (*Kn.*), sondern nur Variation der Sage. Auch ist aus Ps. 34, 1 nicht zu erweisen, dass Abim. in Gerâr ein gewöhnlicher Königsname oder gar Königstitel war. Oder sollte auch Phikhol V. 26 ein stehender Feldherrnname gewesen sein? *Philister*, *Gerar*] s. 20, 1f. — V. 2. Er soll nicht nach Äg. ziehen. Die Absicht, dies zu thun, ist vorher nicht gemeldet. Die Worte sind ein Bruchstück einer von der des C verschiedenen Erzählung (s. Vorbem.), näml. des B. Vgl. 22, 2. — V. 3a setzt voraus, dass er schon in Gerâr ist, schliesst sich also an 1b an. גור] zB. 12, 10. 19, 9. (aber auch 20, 1. 21, 23). וְאֶהְיֶה עִמְּךָ] 21, 20. V. 3b begründet die Weisung mit der Zusicherung aller dieser Länder, also auch Gerâr's, an Is. u. seine Nachkommen. *alle diese Länder*] Kenaan u. die anliegenden Gebiete. Dieser Plur. (sonst für wirkliche Länder Gen. 10, 5. 20. 31. 41, 54) für die verschiedenen Theile des spätern israelit. Landes nur hier u. V. 4 (wie 1 Chr. 13, 2. 2 Chr. 11, 23), ist jüngerer Sprachgebrauch, u. beweist mit V. 5 zusammen, dass die Stelle von jüngerer Hand (die 22, 17f. schon vor sich hatte) überarbeitet ist, wie es scheint, nam. zu dem Zweck, um auch bei Isaac eine ausdrückliche Zusicherung des Landes im weitesten Sinn des Wortes an seine Nachkommen zu haben; vgl. 15, 18—20. Übrigens haben LXX u. BJub. hier u. V. 4 blos *πᾶσαν τὴν γῆν ταύτην*. הָאֵל] 19, 8. והקימתי] hier im Sinne von *aufrecht halten*, wie Lev. 26, 9. Dt. 8, 18; vgl. zu Gen. 6, 18. *Schwur*] 22, 16 ff. (15, 17 ff.) — V. 4 wie 15, 5. 22, 17 u. 12, 3. 22, 18, namentl. וְהִתְבָּרֲכוּ wie 22, 18. — V. 5. Diese Huld gegen Isaac u. seine Nachkommen darum, weil Abr. in allen Stücken Gottes Willen nachkâm, nach der Regel Ex. 20, 6. 2 R. 8, 19. 19, 34 (*Kn.*). עֵקֶב אֲשֶׁר] 22, 18. Dass bei Abr. von Geboten, Satzungen u. Weisungen, die er gehalten habe, die Rede ist (s. dagegen 17, 1. 18, 19), beruht auf Übertragung der Verhältnisse unter dem mosaischen Gesetz auf die Erzväterzeit, kommt aber nur hier so vor, u. lässt, zusammen mit der Häufung der Ausdrücke (vgl. zB. Dt. 11, 1; Lev. 26, 46), auf die Hand eines späten Überarbeiters (Rd) schliessen. מִשְׁמֶרֶת] s. zu Num. 1, 53. אברהם] + אביך *Sam.* LXX. — V. 6. So blieb er denn in Gerâr. —

Digitized by Google

V. 7—11. In Gerâr begegnet ihm mit Rebecca etwas ähnliches, wie Abr. mit Sara ebendaselbst u. schon vorher in Ägypten. S. zu 12, 10ff. — V. 7. Die Leute der Gegend (20, 11) fragten ihn *nach* (32, 30. 43, 7; *Sam.* על) seinem Weib; er gab es für seine Schwester (20, 5) aus, um nicht *ihretwegen* (V. 9. 20, 3) ermordet zu werden (12, 12). מִטּוֹבַת מֵרָאֶה] 24, 16. פֶּן] 3, 22. Nach dem Sinn des Vrf. soll die Geschichte offenbar in die erste Zeit der Ehe Isaac's fallen, u. stand bei C sicher vor 25, 21ff. (*Hupf.* 155); die Umstellung durch R wegen Incongruenz des V. 18 mit der Zeitrechnung des A in 21, 5. 25, 7. 20. 26 (*Riehm* in *StKr.* 1872 S. 304). — V. 8. Das Geheimniss kommt aber beim längeren Aufenthalt Isaac's daselbst heraus. אָרְכוּ] das Qal nur noch bei Ez.; sonst s. Num. 9, 19. 22. הִשְׁקִיף] 18, 16. 19, 28. חַלּוֹן] 8, 6. מצחק את] *scherzend* (21, 9) *mit* Reb., näml. so wie es zwischen Ehegatten, nicht zwischen Geschwistern vorkommt (zugleich Anspielung auf den Namen יצחק). Vrf. dachte sich Is. u. Reb. dabei wohl im Garten beim Haus des Königs (*Kn.*), nicht aber (*Böhm.*) den König bei Isaac's Haus (!) durch dessen Fenster hineinsehend. — V. 9f. Abim. tadelt Isaac. אַךְ] nun ist sie ja *doch* dein Weib, obwohl du es anders gesagt hast. אַךְ bei C auch 18, 32. 29, 14. 44, 28 (bei B: 20, 12. 27, 13. 30). בְּמִעַט שָׁכַב] *Ew.* 135d. אֲשֶׁתְּךָ] 34, 2. הֲבֵאתָ וגו'] wie 20, 9; nur dass hier bei C der gesetzlich-technische Ausdruck אָשָׁם gebraucht ist. Wie Cp. 20 erscheint Abim. auch hier als ein gottesfürchtiger, auf Recht u. Sitte in seinem Land haltender König. — V. 11. Er verbietet sogar bei Todesstrafe jegliche Antastung des Isaac u. seines Weibes. Übrigens spricht dieser V. stark gegen das angebliche höhere Alter dieser Variation der Sage vom Eheweib (*Wl.* Prol. 338; *Kuen.* O.[2] I. 228f.) gegenüber von 20, 2ff. — V. 12—17. Isaac, in allem von Gott sehr gesegnet u. an Reichthum immer mehr zunehmend, wird von den Philistern angefeindet u. weicht vor ihnen in das Bachthal Gerâr. V. 12. Is. säete im Land Gerâr u. erlangte im selbigen Jahr d. h. da er säete (auf das Jahr der Hungersnoth V. 1 kann es sich wegen V. 8 nicht wohl zurückbeziehen, ausser man nähme an, dass V. 12 einst mit V. 6 näher zusammengehangen habe) 100 *Maasse* (LXX *Peš.* falsch שָׁלִשִׁים) d. h. erntete 100fältig, erhielt ganz ausserordentlichen Ertrag. „Ackerbau wird auch von Jacob berichtet (37, 7), aber nicht von Abraham. Manche arab. Nomaden verbinden ebenfalls Ackerbau mit Viehzucht (*Burckh.* Syr. 430, Bed. 17; *Berggren* R. I. 325; *Rob.* I. 85f.; *Buckingh.* Syr. II. 11; *Seetz.* I. 339. 409. II. 335; *Ritter* XIV. 978ff.)" *Kn.* Noch heute kommt wenigstens im Ḥauran ein so reichlicher Ertrag vor (*Burckh.* Syr. 463) *Kn.*; *Wetzst.* R.Bericht 30; ZDPV. IX. 51. — V. 13f. So von Gott gesegnet wurde Isaac fortgehend (8, 3. 5. 12, 9) grösser (24, 35. 48, 19. 2 S. 19, 33), bis er sehr gross ward, d. h. sehr mächtig, weil reich an Gesinde u. Vieh, so dass die Phil. ihn um sein Gedeihen u. Glück beneideten. Über Part. statt Inf. abs. vgl. Jud. 4, 24; *Ew.* 280b. Die Zusammensetzung מִקְנֵה בָקָר u. מִקְנֵה צֹאן im Pent. nur noch 47, 17 f. עֲדָרִים] noch 49, 10. עֲבֹדָה] im Pent. nur hier, wiederholt Ij. 1, 3; Sammelwort zu עֶבֶד, s. zu Jes. 3, 25. — V. 15 ohne וְ cons. ange-

Digitized by Google

knüpft, ist ein Redactionszusatz zur Vorbereitung auf V. 18. Darnach wären die von Abraham's Leuten gegrabenen Brunnen von den Philistern dem Isaac zerstört worden, um ihm das Nomadisiren in ihrer Gegend unmöglich zu machen. „So that man bei Bekriegungen (2 R. 3, 25. Jes. 15, 6), u. die Araber verschütten die Brunnen an der Pilgerstrasse, wenn sie nicht den geforderten Zoll erhalten, *Troilo* R.Beschr. 682; *Nieb.* Arab. 382" (*Kn.*). סְתָמוּם u. וַיְמַלְאוּם] über das suff. masc., auch V. 18. 33, 13 s. *Ges.* 135, 5 A. 1. — V. 16 an V. 14 sich anschliessend. Auch Abim. theilt die Eifersucht u. heisst den Isaac geradezu fortziehen, weil er ihnen zu gewaltig geworden sei. — V. 17. Veranlasst durch den Befehl des Königs (nicht durch die Brunnenverschüttung, die ja nach V. 18 auch die Brunnen seines neuen Aufenthalts betraf) zieht Isaac von Gerâr weg nach dem *Bachthal Gerâr*, s. 20, 1. „*Sozom.* h. eccl. 6, 32. 9, 17 kennt ein Kloster *ἐν Γεράροις ἐν τῷ χειμάῤῥῳ*" (*Kn.*). וַיִּחַן] wie 33, 18. — V. 18—22. Isaac's Aufenthalt im Bachthal Gerâr u. die Brunnen (בְּאֵרוֹת wie Dt. 10, 6; anders Gen. 14, 10), die er dort grub. V. 18. Die nach Abraham's Tod von den Philistern zugeschütteten (V. 15) Brunnen seines Vaters grub er *wieder* (*Ges.* 120, 2ª) auf, u. gab ihnen die alten Namen. Obwohl in der Abrahamgeschichte von solchen Brunnen im W. Gerâr nichts gemeldet ist, so ist doch wahrscheinlich, dass R in einer Quellenschrift (B) Notizen darüber hatte, die er nur betreffenden Orts nicht mitgetheilt hat. Da aber eine andere Quelle (C) diese Brunnen auf Isaac zurückführte, so hat er in seiner Weise so vermittelt, wie er hier angibt. Zugleich wird klar, wie er die doppelte Schöpfung des Namens Beerševaʿ (V. 33 u. 21, 31) möglich dachte. Aber auch die 3 Brunnen V. 19—22 sollen demnach nicht ganz neue (*Del.*), sondern blos erneuerte (*Ke.*) sein, da es nicht heisst: *u. er fuhr fort* zu graben u. drgl. וַיַּחְפְּרוּ עַבְדֵי] LXX *Sam. Vulg. BJub:* — V. 19—21. „Bei zweien von ihnen haben Isaac's Leute Streit mit den Hirten von Gerâr, welche dieselben für sich verlangen (vgl. 13, 7 f., auch Ex. 2, 17; *Burckh.* Syr. 628; Bed. 118). Daher nennt er sie עֵשֶׂק *Streit* u. שִׂטְנָה *Befeindung*. מַיִם חַיִּים] *lebendiges*, d. h. sich bewegendes, fliessendes Wasser, im Gegensatz zum stille stehenden, hier also Quellwasser, vgl. Lev. 14, 5. Jer. 2, 13. Zach. 14, 8. Cant. 4, 15" (*Kn.*). — V. 22. Is. zieht von da weiter (ויעתק 12, 8) „u. gräbt einen Brunnen, über den es keinen Hader gibt; er nennt ihn רְחֹבוֹת *Weiten*, weil Gott ihnen weit gemacht d. i. Raum verschafft habe, u. sie fruchtbar sein, d. i. sich mehren können im Lande." רָבוּ] hinten betont wegen folgenden עָ *Ew.* 63ᶜ. 193ᵇ. כִּי] begründend, möglicherweise recitativ, vgl. 29, 32 f. Mit diesem Brunnen stellt man (*Kn.* a.) gewöhnlich zusammen die Örtlichkeit *Ruḥaibe*, etwa 3 Stunden südl. von Elusa, 8 südl. von Beerševaʿ, wo es Reste von Brunnen gibt (*Robins.* I. 324 ff.; *Russegg.* III. 69; *Palmer* Wüstenwand. 296 f.). In Anbetracht von ויעתק משם u. unter Vergleichung von V. 23 ist diese Localisirung wohl möglich. Selbst שטנה kann das von *Palm.* 297 verzeichnete W. Šuṭnet er-Ruḥeibe sein. Das W. Šuṭein bei *Rob.* I. 332 ist vielleicht dasselbe. ʿEseq ist nicht nachzuweisen. — V. 23—25.

Digitized by Google

Von da *zieht* Is. nach Beerševaʿ *hinauf* u. erhält dort in einer nächtl. Erscheinung (s. 15, 1; häufiger bei B, s. 20, 3. 6. 21, 14. 22, 1. 31, 11. 24. 46, 2) wieder göttliche Verheissungen: wie V. 5 werden sie ihm um Abraham's willen; *des Dieners Gottes* (nur hier so in der Gen., doch vgl. נְבִיא 20, 7), gegeben. — V. 25. Die „Gotteserscheinung veranlasst Isaac, einen Altar zu erbauen, u. Beerševaʿ wird dadurch zu einem Cultusort geweiht, s. 21, 33. 12, 7. Dass er den Altar früher als das Zelt errichtet, fällt auf" (*Kn.*). Daraus zu schliessen (*Kn.*), dass V. 24 u. 25 bis יהוה eine Einschaltung des C sei, geht nicht an, da gleich nachher sicher der Text des C fortläuft, vielmehr soll doch wohl der dauernde Aufenthalt, den er hier nimmt, als Folge der dort in der ersten Nacht ihm gewordenen Gotteserscheinung dargestellt werden. ויש אוחלו] 12, 8. 33, 19. 35, 21. כָּרָה] 50, 5 (Ex. 21, 33. Num. 21, 18); sonst hier überall חָפַר (V. 15. 18 f. 21 f. 32). Dass כָּרָה *angraben*, חָפַר *fertig ausgraben* (*Böhm.*) besagte, ist nicht richtig; eher ist חָפַר *ergraben*, grabend suchen, כָּרָה *aushöhlen*, *ausgraben* (*Del.* in ZKW. III. 452). — V. 26—33. Abimelekh's Bundesvertrag mit Isaac u. der Grund des Namens Beerševaʿ (vgl. 21, 22—31). Dass die Erzählung hier einfältiger u. darum *älter* als 21, 22 ff. sei (*Kuen.* O.[2] 229), ist nicht richtig, denn die Wahrheitsversicherung 21, 27 ff. ist alterthümlicher, u. die *Reise* des Philisterkönigs(!) von Gerâr nach Beerš. in 26, 26 ist wenig motivirt. V. 26. Abim. kommt von Gerâr zu ihm nach Beerš. mit Phikhol (21, 22) u. Aḥuzzath (Form wie גְּלוּת), seinem מֵרֵעֵהוּ (im Pent. nur hier) d. h. seinem Freund, „Vertrauten, der ihm rathend u. sonst Dienste leistend zur Seite stand, vgl. 1 R. 4, 5. 1 Chr. 27, 33" (*Kn.*) — V. 27 s. V. 14 u. 16. Zu וְ in וְאַתֶּם s. zu 24, 56. — V. 28. *Jahve mit dir*] 21, 22. אָלָה] *Eidschwur* (24, 41) hier s. v. a. ein unter feierlichen Verwünschungen bekräftigter Vertrag, wie Dt. 29, 11. 13. Ez. 16, 59. בינותינו] diese Form wohl absichtlich zum Wechsel mit dem folg. בֵּינֵינוּ, sonst vgl. 42, 23. — V. 29. אִם] wie 21, 23. 14, 23. תַּעֲשֶׂה] für תַּעֲשֶׂה, worüber *Ges.* 75 A 17; *Ew.* 224[c]; *König* S. 531. Bei der Angabe, sie hätten ihm *nur Gutes* erwiesen, ist von der Fortsendung Isaac's (allerdings בשלום) V.. 16. 27 abgesehen; die redactionellen Angaben V. 15. 18 kommen hier natürlich nicht in Betracht. בשלום] V. 31. 28, 21. *du bist nun einmal der Gesegnete Jahve's*] (wie 24, 31), u. darum ist's wünschenswerth, mit dir im Wohlvernehmen zu stehen. — V. 30—33. „Die Gäste u. Isaac halten zusammen eine Bundesmahlzeit (s. 31, 54) u. leisten am andern Morgen einander den Bundeseid, worauf jene, von Isaac geleitet, nach Gerâr zurückkehren. Am selben Tage erhält Is. die Nachricht, dass die den Brunnen V. 25 grabenden Knechte Wasser gefunden haben; er nennt daher den Brunnen שִׁבְעָה d. i. *Schwur* nach dem Vrf., der das Wort mit שְׁבוּעָה gleich nimmt. Daher der Name Beerševaʿ, über dessen Entstehung 21, 31 eine andere Sage gibt" (*Kn.*). על אודות] 21, 11. 25.

Digitized by Google

3. Veranlassung zu Jacob's Wanderung in's Stromland und Jacob's Segnung durch Isaac, Cap. 26, 34—28, 9, aus A und BC.

Esau nimmt 2 ḥettitische Weiber, zum Verdruss der Eltern 26, 34 f. Jacob betrügt, unter Mitwirkung der Mutter, den Esau um den väterl. Segen, u. muss, um der Rache Esau's zu entgehen, sich zur Wanderung nach Ḥarran entschliessen 27, 1—45. Isaac schickt, auf der Rebecca Veranstaltung, den Jacob nach Paddan Aram, um sich dort ein Weib zu holen, worauf Esau noch eine Tochter Išmael's heirathet 28, 1—9. — Von diesen 3 Abschnitten schliessen sich der erste u. der letzte (26, 34 f. u. 28, 1 ff.) unter sich zusammen, u. enthalten das Referat des A über Anlass u. Zweck der Wanderung Jacob's, was aus der Schmucklosigkeit der Erzählung, der chronol. Angabe 26, 34, den Ausdrücken בְּנוֹת כְּנַעַן 28, 1. 6. 8, פַּדַּן אֲרָם 2. 5 ff., אֵל שַׁדַּי u. קְחַל עַמִּים 3, מְגֻרִים u. אֱלֹהִים 4, הָאֲרַמִּי 5 zweifellos folgt (*Tuch, Kn. Hupf. Schr. Kay. Wl.*). Der Vers 27, 46 (s. d.) leitet zu 28, 1 ff. hinüber (vgl. auch 28, 7 ואל־אמו). — Zwischen diesen Nachrichten ist die ausführl. Erzählung über die Erschleichung des väterl. Segens durch Jacob 27, 1—45 eingeschoben, welche nicht blos Jacob's Auswanderung anders (mit Jacob's Betrug u. Esau's Hass) motivirt, u. von dem väterl. Segen selbst eine abweichende Darstellung gibt, sondern auch durch die Angabe von Isaac's Alter, Todesnähe u. Blindheit 1 f. 7. 10. 41 zu A (bei welchem Is. damals noch nicht viel über die Mitte des Lebens stand) nicht stimmt. Schon darum muss diese Erzählung von einem andern Vrf. als A sein, bei dem auch von einer Verfeindung der beiden Brüder nirgends die Rede ist. Die sprachl. Zeichen bestätigen das. Die meisten (*Tuch Kn. Hupf. Schr. Kay.*) schrieben dieses Stück dem C zu. Aber nach Cp. 32 (s. d.) u. 35, 3. 7 hat auch B die Flucht des Jacob vor Esau berichtet, u. das Stück selbst enthält (*Wl.* XXI. 422 ff.) mehrfache Dubletten, nam. in 24—27^{a} neben 21—23; 30^{a} u. 30^{b}; 35—38 neben 33 f.; 44^{b} u. 45$^{a\alpha}$; es muss darum (*Wl.*) aus B u. C zusammengesetzt sein. Gewiss waren die Berichte beider einander sehr ähnlich, u. R konnte sich darum begnügen, einige sachl. Differenzen beider einzuarbeiten. Ganz genaue Scheidung zwischen beiderlei Bestandtheilen ist nicht mehr möglich; auf C weisen hin zB. יהוה 7. 20. 27, הִקְרָה 20, כַּאֲשֶׁר כִּלָּה 30, אָמַר בְּלִבּוֹ 41, das *Haus* 15, ארריך וג׳ 29^{b} (12, 3); auf B zB. הָאֱלֹהִים 28; אַךְ 13 (gegen 19, 8. 24, 8) 30; בְּטֶרֶם 4. 33 (gegen לִפְנֵי 7. 10), בַּעֲבוּר 4. 19. 31 (gegen לְמַעַן 24); הַקָּטָן 16. 42, שָׁמַע בְּקוֹל 8. 13. 43, die Art der Anrede 1^{b}. 18 (wie 22, 2. 7. 11. 31, 11; *Wl.*); עַד־מְאֹד 33 f. (wenigstens sonst nie bei C). Diesen Zeichen nach wird zB. V. 7. 15.* 20. 24—27. 29^{b}. 30^{a} (bis אֶת־יַעֲקֹב). 35—38. 45 auf C, dagegen 1^{b}. 4^{b}. 8^{a}. 11—13. 16. 18. 19. 21—23. 28. 30^{b}. 31^{b}. 33 f. 39. 42. 44 auf B zurückgehen. Wenig anders analysiren *KS.*, *Kitt.* 127. 139; *BWBacon* (Hebr. VII, 2 S. 143 ff.). — Grund u. Zweck der Erzählung ist, zu erklären, wie Jacob dem Erstgebornen den Vorrang abgewinnen, also nam. das bessere Land u. die grössere Macht, sogar die Oberherrschaft über den Bruder er-

Digitized by Google

langen konnte. Sie erklärt es aus dem väterl. Segen (insoweit ähnlich wie A in 28, 3 f.), vgl. S. 158. Dieser Segen wird aber durch Betrug erschlichen, entsprechend dem Namen Jacob als des Listigen. Es kann auffallend erscheinen, dass ein Schriftsteller von der ethischen Feinheit des C eine derartige Volkssage ohne ein Wort der Missbilligung erzählen, u. einem auf diese Weise erschlichenen Segen Bedeutung beilegen kann. Aber offenbar vollzieht sich für den Vrf. in dieser Segnung Jacob's ein höherer Wille. Gott wollte den Jacob über Esau erhöhen (so zeigt es ja die Geschichte der beiden Völker bis auf die Zeit des Vrf.). Solchen Willen auszuführen benützt Gott auch die Sünden der Menschen (50, 20); Isaac, der wider Willen Jacob statt Esau segnet, ist nur Werkzeug Gottes, u. die Vorneigung der Rebecca für Jacob hat bei C durch 25, 23 eine tiefere Begründung. Aber ihre betrügliche List u. des Sohnes Sünde bleiben auch nicht ungestraft; schon der Nachsegen Esau's (V. 40), noch mehr die Flucht Jacob's, die Trennung der Mutter vom Sohn, die vielen Kämpfe, Ängste, Enttäuschungen u. Demüthigungen, welche sofort für Jacob folgen, sind gerechte Strafen für jene Sünden, zugleich Erziehungsmittel, durch welche ihm der unlautere Sinn abgethan u. ein würdiger Träger der Verheissung aus ihm herausgebildet werden soll. Insofern ist der Vorgang hier der fruchtbare Anstoss zu der folg. Erziehungsgeschichte Jacob's. Für Isaac freilich ist es weniger ehrenvoll, dass er gegen seinen Willen Gottes Zwecke fördern muss, aber er ist ja überhaupt in der Sage nur das schwächere Nachbild Abraham's.

Cap. 26, 34 f. Esau heirathet in seinem 40., also in Isaac's 100. Jahr (25, 26) 2 Ḥettiterinnen; über sie s. zu 36, 2 f. Sie wurden für die Eltern, welche keine Vermischung mit den Landeseingebornen wollten, eine ***Bitterkeit des Geistes***, Gegenstand schmerzlichen Unmuths u. Herzeleides. ויהיין] 19, 33. 27, 1. — Cap. 27. V. 1—4. Isaac alt, fast erblindet, dem Tode nahe, fordert Esau auf, ihm ein Wildbret zu jagen u. zu bereiten, damit er dann, nach dem Genuss seines Lieblingsessens (25, 28), ihm den Segen ertheile. ***seine Augen erloschen***] wurden matt (Dt. 34, 7. Zach. 11, 17), ***vom Sehen weg*** (16, 2. 23, 6), so dass sie nicht mehr sahen (vgl. 48, 10 ff.). Die Blindheit Isaacs ist bei B u. C Voraussetzung für die Ausführbarkeit des Betrugs. הִנֵּה־נָא] s. 12, 11. תְּלִי] „nur hier, von תָּלָה ***hängen***, eig. ***das Gehänge***, nam. der Köcher, welcher umgehangen wird (LXX ***Vulg.***, ***GrVen.***, ***TgJon.***, ***IE. Qi.***), nicht das Schwert (***Onk. Peš. Pers.***, ***ArErp.***, ***Raš.***), welches angegürtet wird. Bogen u. Pfeile waren die gewöhnl. Jagdwaffen der Hebräer (Jes. 7, 24)." צֵידָה] sonst ***Zehrung***, hier aber Einzelwort (***Tuch***; ***Ew.*** 176[a]) zum collect. צַיִד, welches V. 5. 7. 33 steht, u. nach dem Qerê auch hier gelesen werden soll. מטעמים] eig. ***Schmackhaftes*** d. i. Leckergericht (Prov. 23, 3. 6). Durch das Essen befriedigt u. wohlgestimmt will dann Isaac die Segnung ertheilen. בעבור] 19. 31. 21, 30. 46, 34; (V. 10 בַּעֲבֻר אֲשֶׁר; 25 לְמַעַן). — V. 5—13. Reb. hört den väterl. Auftrag mit an u. fordert Jacob, um ihm den Segen zuzuwenden, auf, ihr 2 Ziegenböckchen zu holen, die sie wie Wildbret zubereiten will u. er dem Vater bringen

Digitized by Google

soll." שמעת ב] wie 1 S. 17, 28. לְחָבְרִיא] nach V. 4 u. 7; LXX: לְאָבִיו. — V. 6. *ihr Sohn*] u. V. 5 *sein Sohn;* „wie auch wir sagen: des Vaters, der Mutter Sohn d. i. Liebling, vgl. 25, 28", aber LXX hier *τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν ἐλάσσω.* — V. 7. לִפְנֵי יי'] Jova praesente ac teste 1 S. 23, 18. *Stade* (ZATW. XI. 182) meint, es werde damit ein Jahvebild im Hause Isaacs vorausgesetzt. — V. 8ª s. 43ª. 13; שמע בקול schreibt B, D, R. In Vᵇ לאשר *auf das, was ich gebiete*, wie sonst ל שמע bei C (3, 17. 16, 2). נְדָרַי] *Ew.* 212ᵇ. *ich mache sie als Leckergericht*] bereite (18, 7 f.) sie zu einem solchen, *Ges.* 117, 5, c. „Das Gericht ist sehr reichlich, um das Oberhaupt der Familie, welches segnen soll, zu ehren (18, 6. 43, 34). — V. 11 f. Der vorsichtige Jacob hat nur das Bedenken, dass Isaac ihn, der an Hals u. Händen nicht wie Esau (25, 25) rauch, sondern glatt ist, durch Betastung erkennen u. als einen, der mit dem halbblinden Vater seinen Spott treibe (von תעע), verwünschen werde. Blos als Spötter, nicht als Betrüger, fürchtet er behandelt zu werden, weil er nur die Absicht eines Scherzes bekennen würde" (*Kn.*). Rebecca aber nimmt seinen Fluch (vgl. 16, 5) d. h. die Folgen des Fluchs über ihn auf sich, weil sie nach 25, 23 überzeugt ist, dass Jacob den Segen haben muss u. wird. — V. 14—17. „Sie bereitet die Böckchen, lässt Jacob die Feierkleider Esau's anthun, überzieht seinen Hals u. seine Hände mit Ziegenfell, u. sendet den so ausgestatteten mit Essen zum Vater. Zu חֲמֻדֹת *Kostbarkeiten* ist בְּגָדִים zu wiederholen; gemeint sind Esau's bessere Kleider (Jud. 14, 12 f.), die bei festl. Anlässen angezogen wurden" (nach den Juden in Hier. quae. Esau's Priesterkleider); „sie dufteten nach den Gefilden (V. 27), während die Jacob's nach der Heerde rochen. Der Jahvist redet von einem *Hause* (nicht Zelt) des Isaac, wie er 19, 2 ff. auch Lot in Sodom ein solches bewohnen u. 33, 17 Jacob eines zu Sukkoth erbauen lässt" (*Kn.*). בְּנָה חַשְׂמָן] scheint (nach 29, 16. 18) aus B zu stammen, wie ganz V. 16 (weil bei B der blinde Vater die Probe durch Betastung macht). — V. 18—29. Jacob führt's aus, besteht die Prüfung u. erhält den Segen. V. 18. וַיָּבֹא] וַיָּבֵא LXX *Vulg.* — V. 20. מהר] zur Umschreibung unseres Adverbs, wie שׂוּם 26, 18. הקרה] 24, 12. — V. 21 ff. der Argwohn Isaac's, welchen das zeitige Erscheinen u. die Stimme des angeblichen Esau erregten, wird durch die Betastung desselben beseitigt. ויברכהו] nicht: u. er begrüsste ihn (47, 7. 10. 2 R. 4, 29) mit einem Segenswunsch (*Kn.*), was nach der bisherigen Verhandlung keinen Sinn mehr hat, sondern: u. so segnete er ihn denn. Man erwartet jetzt den Segen selbst. — V. 24—27ª. Statt dessen wird erzählt, wie Isaac, durch die Versicherung Jacobs beruhigt, die Mahlzeit nimmt, u. durch Essen, Trinken, Kuss u. Geruch der Kleider Jacobs wohlgestimmt den Segen ertheilt. Obwohl dies alles als Fortsetzung an V. 21—23 sich nicht übel anschliesst, zeigt doch das schliessende וַיְבָרְכֵהוּ (vgl. 23ᵇ), dass hier aus einer andern Quelle etwas nachgeholt wird, u. zwar nach den damit zusammenhängenden 27ᵇ (יהוה) u. 15 (בית) aus C; beachte auch למען 25 gegen בַּעֲבוּר 4. 19. 31. — V. 24. *du da* (V. 21) *bist mein Sohn Esau?* (ohne Fragwort wie 18, 12; s. *Ges.* 150, 1). Er bejaht die Frage einfach, s.

Digitized by Google

schon V. 19. — V. 25. מציד בני] מצידך בני LXX *Vulg. BJub.* — V. 26. וַיְשָׁקֶה] s. 2, 12. — V. 27b—29. Der *Segen* selbst, nach יַהְוֶה 27b, אֹרְרֶיךָ וג׳ 29b aus C, nach הָאֱלֹהִים 28 u. הֱוֵה 29a aus B zusammengesetzt. Er ist, der gehobenen Stimmung entsprechend (4, 23f. 9, 25f. 14, 19f. 24, 60) dichterisch gehalten. Von dem zuletzt aufgenommenen sinnl. Eindruck ausgehend, „findet er den Geruch seines Sohnes, der als Jäger die Gefilde durchstreifte (25, 27), wie den Geruch eines Feldes, das Jahve gesegnet d. i. mit herrl. Pflanzen, insbesondere duftreichen Kräutern u. Blumen (Hos. 14, 7. Cant. 4, 11) reichlich ausgestattet hat" (*Kn.*). שָׂדֶה] + מָלֵא *Sam.* LXX *Vulg.* — V. 28. An diesen Gedanken anknüpfend, wünscht er ihm zunächst ein solches Land, in welchem Thau vom Himmel u. fruchtbarer Boden der Erde zusammenwirken zu einem reichl. Ertrag von Korn u. Most. Er meint Kenaan, über dessen grosse Fruchtbarkeit s. Ex. 3, 8 u. *Win.*[3] II. 188. יִתֵּן] optat., nicht futur., vgl. הֱוֵה V. 29. מִטַּל] מִן partit. wie 4, 4. 28, 11. 30, 14. „Der Thau vertritt in Pal. während des regenlosen Sommers den Regen u. bedingt hauptsächlich die Fruchtbarkeit der Witterung, ist daher hier statt derselben genannt, vgl. 49, 25. Dt. 33, 13. 28. Hos. 14, 6. Zach. 8, 12" (*Kn.*). מִשְׁמַנֵּי] nicht von מִשְׁמָן Dan. 11, 24, sondern des Sinnes u. des Parallelismus wegen nothwendig = מִשְׁמַנֵּי (*Ew.* 83a) *von* fetten d. h. fruchtbaren (Jes. 5, 1. 28, 1) Örtern oder *Fettgefilden der Erde* einen Theil. — V. 29. Der 2. Wunsch geht auf die künftige Stellung Jacobs unter den Völkern. לאמים] 25, 23. *dienen müssen dir Nationen u. sich dir niederbeugen Völker*] dir unterthan sein u. huldigen; dies geschah seit Josua, mehr aber seit David. ישתחו] anomal für ישתחוו, wie 43, 28. *sei ein Herr deinen Brüdern u. niederbeugen müssen sich dir die Söhne deiner Mutter*] „bei dieser Herrschaft ist natürlich an Jacob's Nachkommen zu denken, daher bei seinen Brüdern an Esau's Nachkommen, die Edomiter. Sie wurden unter David unterworfen (2 S. 8, 14. 1 R. 11, 15f. Ps. 60, 2) u. blieben lange unter isr. Herrschaft, s. V. 40" (*Kn.*). Zum rhythm. Wechsel von אחיך u. בני אמך vgl. Ps. 50, 20. הוה] nordpalästinisch (Jes. 16, 4) u. späthebr., im Pent. nur hier (doch vgl. Ex. 3, 14), obwohl *Sam.* es auch Gen. 12, 2. 24, 60 u. s. hat. Auch das masc. גְּבִיר nur noch poetisch hier u. V. 37 erhalten. — Der 3. Wunsch, dass fortan Fluch u. Segen über die Leute sich nach ihrer Stellung zu Jacob richten solle, wie 12, 3. Zu אָרוּר u. בָּרוּךְ im Sing. vgl. Ex. 31, 14. Lev. 19, 8. Num. 24, 9. Dt. 7, 10 (*Ges.* 145, 5). — V. 30—40. Gleich darauf kommt Esau, aber zu spät. Er kann mit Bitten u. Flehen, da Is. seinen Segen unwiderruflich vergeben hat, nur noch einen Nachsegen erlangen. V. 30. Nachdem R in V.a mit Worten des C (vgl. כִּלָּה 18, 33. 24, 15. 19. 22. 45. 43, 2) angefangen hat, fügt er V.b aus B eine noch genauere Zeitbestimmung hinzu. אַךְ] *nur* eben d. h. kaum *hinausgegangen war Jacob*, da kam Esau, *Ew.* 341d. — V. 33. Isaac, bei Entdeckung des Betrugs, erschrickt heftig, kann aber nichts ändern. *er wird auch gesegnet sein* (bleiben). גַּם am Anfang wie 44, 10. 1 S. 12, 16. 28, 20. „Der Vrf. betrachtet die Patriarchen als

Digitized by Google

Gottesmänner (15, 1. 20, 7) u. legt ihren Aussprüchen dieselbe Wirkung bei, wie den Gottessprüchen der Profeten. Ein ausgesprochenes Gotteswort gilt als eine Kraft, die unausbleiblich u. unabänderlich das wirkt, was das Wort besagt; Gottes Wort kann nicht unwirksam sein, vgl. 9, 18 ff. Num. 22, 6. 2 R. 2, 24. Jes. 9, 7 f." (*Kn.*). Isaac sieht es als Gottes Willen an, dass es so kommen musste; er wird nicht zornig, sondern fügt sich in Geduld. מִי־אֵפוֹא] *KS.* vermuthen אֲכָל. עַד־מְאֹד] im Pent. nur hier u. V. 34. — V. 34. Zum Anfang ohne Copula vgl. 44, 3. Wahrscheinlich aber ist וַיְהִי (24, 30. 52. 29, 13. 39, 13. 15. 19) nach LXX *Sam.* (*Schum. Tuch*) vorn einzusetzen (nach יהידה 33 konnte es leicht ausfallen). Dass aus urspr. ואברכהו גם ברוך ויהי die jetzige Lesart geworden (*Hitz.* Bgr. d. Krit. 127) oder gemacht (*Geig.* Urschr. 377) sei, ist nicht wahrscheinlich, weil *u. ich habe ihn auch wirklich gesegnet* nicht genügt (*Del.*[5]). „Ob der Erklärung des Vaters betrübt sich Esau heftig. Mit nationaler Befriedigung malt der Vrf. die grosse Noth aus, welche damals der Stammvater des Edomitervolks empfand" (*Kn.*). *segne auch mich*] V. 38. 4, 26. Num. 14, 32; Prov. 22, 19 (*Ges.* 135, 2). — V. 35—38 knüpft wieder an V. 32 an u. holt das Referat des C nach, um die diesem eigene Rückbeziehung auf 25, 29—34 u. zugleich seine Deutung von יַעֲקֹב beizubringen. V. 36. Esau bemerkt, nicht ohne Grund habe man seinen Bruder יעקב benannt, was hier (anders 25, 26) im Sinn von *Überlister, Hinterlistiger* gefasst ist. הֲכִי] *ist's dass* man benannt hat? (wie 29, 15; *Ew.* 324[b]) d. h. hat man ihn wohl darum Jacob benannt, dass er mich belistete, belisten musste, *nun* d. h. schon (31, 38. 41) zweimal. Vgl. 25, 31 ff. — V. 37 f. „Auf Esau's Frage, ob er ihm nicht einen Segen *auf die Seite gethan* d. h. aufgehoben habe, sagt er ihm, dass er Jacob zum Herrn Esau's bestellt, alle seine Brüder, d. h. die Edomiten ihm zu Knechten gegeben, u. ihm das fruchtbarste Land verliehen habe" (*Kn.*); was sollte da noch übrig sein? מָה] c. dupl. Acc., *Ew.* 283[b] (Ps. 51, 14; Jud. 19, 5). וְלָכָה] 3, 9. — V. 38. Eine Widerrufbarkeit des Segens setzt auch Esau nicht voraus, meint aber, dass es mehr als einen Segen gebe. נִשָּׂא קוֹל] wie 21, 16. 29, 11. — V. 39 f. So lässt sich Is. zu einem Nachsegen bewegen, der aber mehr Unsegen als Segen ist, eben darum nicht wunschweise, sondern weissagend gesprochen. „Er gebraucht die bei Jacob gebrauchten Ausdrücke, aber in anderer Wendung" (vgl. 40, 13 mit 19, *Tuch*). Denn מִן ist hier nicht partit. (*Vulg. Luth.* a.), sondern privativ (wie Num. 15, 24. Prov. 20, 3. Ij. 11, 15. 21, 9 u. s.), wie aus V. 37 u. 40 klar ist (*Tuch Bmg. Kn. Ew. Del.*), *weg von den Fettgegenden der Erde wird dein Wohnsitz sein, u. weg vom Thau des Himmels von oben* (49, 25)] „du wirst entfernt u. ausgeschlossen von den Ländern ergiebigen Bodens u. fruchtbarer Witterung wohnen. Dabei ist besonders an Palästina gedacht, aus welchem Esau auf das Gebirge Se'ir zog (36, 8). Dieses letztere war im allgemeinen ein dürres, felsiges, unfruchtbares Gebiet. Ausserhalb der Umgebung Petra's χώρα ἔρημος ἡ πλείστη, καὶ μάλιστα ἡ πρὸς Ἰουδαίᾳ, Strab. 16, 4, 21. Als χώραν τὴν μὲν ἔρημον, τὴν δὲ ἄνυδρον, ὀλίγην δὲ καρποφόρον

Digitized by Google

bezeichnet das nabatäische Land Diod. 2, 48. Nach *Shaw* R. 376 f. ist Edom eine einsame leere Wüste, u. nach *Burckh.* Syr. 723 kann man die hohe Ebene nördlich von Akaba füglich eine steinige Wüste nennen" (*Kn.*). Nur um den allgemeinen Unterschied des Wohnlandes Edom's von Pal. kann es sich hier handeln; dass dasselbe auch fruchtbare Wadi's hat (zB. *Robins.* III. 103), wie Pal. unfruchtbare, kommt nicht in Betracht. Mal. 1, 3 gehört aber nicht hierher. — V. 40. Um der Unfruchtbarkeit des Landes willen wird er *auf seinem Schwert leben* d. h. „seinen Unterhalt auf das Schwert gründen (Dt. 8, 3. Jes. 38, 16), von Krieg, Raub u. Freibeuterei leben. Ähnlich Išmael 16, 12 u. noch heute die Stämme im alten Edomiterland, *Burckh.* Syr. 826; *Ritter* XIV. 966 ff. (*Kn.*). Endlich wird zwar die Unterwerfung unter den Bruder nicht zurückgenommen, aber doch (u. das ist schlimm für Jacob) eine Beschränkung ihrer Dauer zugestanden: *wann du dich anstrengst, wirst du sein Joch von deinem Halse* (Jes. 10, 27) *brechen.* Näml. רוּד bezeichnet zwar das herren- u. zügellose Umherschweifen (Jer. 2, 31. Hos. 12, 1), aber das gibt hier, auch wenn man כַּאֲשֶׁר durch Num. 27, 14 deckt (*Kn. Del.*), keinen Sinn, weil mit „Schweifen" ein Joch nicht gebrochen wird, u. „Freischweifen" schon die Folge voraussetzt; besser wäre „*widerspenstig sein*" (*Tuch, Hupf.* zu Ps. 55, 3), aber widersetzlich ist am Ende jeder Unterjochte u. wird doch nicht frei; also vielmehr (trotz *Nöld.* ZDMG. XXXVII. 540) Läufe d. i. *Anstrengungen machen, streben* vgl. ሮደ፡ und መረደ፡, sowie arab. *râda* IV (*de Dieu* zu Jer. 2; *Ros.*; *Win.* im Lex., *Ew.* G.[3] I. 159). *Schütteln* (*Hgst. Ke.*) bedeutet das Wort nicht. Die alten Übers. dachten an הוֹרִיד, רָדָה, מָרַד, hatten aber keine andere Lesart als תריד oder תרד; das תאדר des *Sam.* (auch *BJub.*) ist sichtbar blosse Correctur (s. *Ges.* de Pent. Sam. 38). Dieser Theil des Nachsegens zielt auf die Zeiten von König Joram an, unter dem sie sich zuerst von Juda frei machten (2 R. 8, 20 ff.); unter Amaṣja (2 R. 14, 7), Uzzia u. Jotham (2 R. 14, 22. Jes. 2, 16. 16, 1. 5) wurden sie zwar wieder unterworfen, aber unter Aḥaz (2 R. 16, 6) kamen sie ganz frei. — V. 41—45. Die nächsten Folgen: tödtlicher Hass Esau's gegen Jacob u. Weisung der Rebecca an Jacob, nach Ḥarran zu fliehen. V. 41. שׂטם] 50, 15 (bei B). *die Tage der Trauer*] nicht: des Vaters, als wollte er durch Ermordung des Bruders sich auch am Vater rächen (*Luth.*), sondern: *um den Vater*; den Tod des Vaters, der ja (V. 4. 7) nahe ist, will er noch abwarten, um dem Vater nicht das Herzeleid zu machen, aber noch in der üblichen Trauerzeit (24, 67) will er den Bruder umbringen. אָמַר בְּלִבּוֹ] vgl. 8, 21. — V. 42 f. „Esau sprach wohl auch laut von seinem Vorhaben. Daher erfuhr es Rebecca." Acc. beim Pass. s. 4, 18; zum Hithp. התנחם sich durch Rache Befriedigung verschaffen vgl. das Niph. Jes. 1, 24. חָרָנָה] 11, 31. — V. 44. „Nur *einige Tage* d. i. eine ganz kurze Zeit soll er in Ḥarran bleiben. Sie spricht verkleinernd, um ihn desto eher zu bewegen." אחדים] wie 29, 20. (anders 11, 1) Dan. 11, 20. — V. 45. עַד־שׁוּב וג׳, als blosse Erklärung von 44[b] unnöthig, scheint nicht seiner selbst wegen, sondern wegen seiner Fortsetzung ושכח וג׳ von R aus

Digitized by Google

der andern Quelle aufgenommen. גם שניכם] sie würde *beide* an einem Tag d. i. zu gleicher Zeit verlieren, sofern Esau als Mörder der Blutrache (9, 6) verfallen wäre. — V. 46 leitet zu 28, 1 ff. hinüber u. ist wohl von R eingefügt (*Böhm.*, *Kuen.* O.² 315; *KS*). „Reb. äussert, sie sei wegen der ḥettit. Weiber Esau's des Lebens überdrüssig, u. wenn auch Jacob solche nehme, so wünsche sie gar nicht zu leben" (*Kn.*). Deutlich ist hier die Rückbeziehung auf 26, 34 f. Aber dass die Bemerkung von A (*Kn. Schr. Kay. Wl. Kitt.*), oder gar aus A u. C (*Del.*⁵) stamme, folgt daraus noch nicht, ebensowenig aus בְּנוֹת חֵת (s. zu 23, 3) u. בְּנוֹת הָאָרֶץ (wie 34, 1), was auch R nach A schreiben konnte (wogegen die Ausdrücke des C in 24, 3. 37), während A in 28, 1. 6. 8. 36, 2 durchaus בְּנוֹת כְּנַעַן hat. Vielmehr waren aber nach 26, 35 diese Esauweiber *beiden* Eltern ein Herzeleid, u. die Initiative der Reb. ist zwar ganz im Sinne der Erzähler Cp. 27, aber bei A handelt Isaac selbständig 28, 1 ff., u. לָמָּה לִי חַיִּים ist nach 25, 22 gebildet, „Übrigens ist erst מבנות חת u. dann noch מבנות הארץ sehr anstössig; die LXX lassen das erste weg." (*Olsh.*). — Cap. 28, 1—9. Die Sendung Jacobs nach Paddan Aram zur Verheirathung u. die Segnung desselben durch Isaac, nach A. — V. 1. Is. ertheilt dem Jacob Segen u. Auftrag. בְּנוֹת כְּנַעַן] s. 24. 3. — V. 2. פַּדֶּנָה אֲרָם] 25, 20; zum st. c. (wie sofort בֵּיתָה) vgl. 20, 1; zu ֶ 14, 10; zu der Betonung des ָה vor אֲ *Ew.* 216ᶜ u. 63ᶜ; ebenso לָמָּה 27, 45, הָבָה 29, 21 u. a. — V. 3 f. „Der Segen besteht darin, dass Gott ihn mit Fruchtbarkeit u. zahlreicher Nachkommenschaft beglücken, u. ihm u. seinen Nachkommen das dem Abr. verliehene Land geben möge." אל שדי] 17, 1. קהל עמים] wie noch 35, 11. 48, 4 bei A; עמים von den israelit. Stämmen zB. auch Dt. 33, 3; s. auch Gen. 17, 14. 25, 8. *Segen Abraham's*] 17, 8. מְגֻרִים] 17, 8. — V. 5. Jacob gehorcht u. geht. *Aramäer*] s. zu 22, 23. — V. 6—9. Esau nimmt daran ein Beispiel, u. um der Eltern Zufriedenheit u. Wohlgefallen zu erwerben u. den Fehler einigermassen gut zu machen, heirathet er auch noch eine Anverwandte, eine Tochter Išmael's, Enkelin Abraham's. וְשִׁלַּח] nicht וַיְשַׁלַּח, dürfte sich durch die Abhängigkeit von כִּי rechtfertigen, aber in weiterer Fortsetzung V. 7 וַיִּשְׁמַע, was ebenfalls noch von וַיַּרְא כִּי V. 6 abhängt. וְאֶל־אִמּוֹ] wohl erst von R eingefügt mit Rücksicht auf 27, 43 f. — V. 8 וַיַּרְא] führt einen 2. Erwägungsgrund ein. *er gieng zu Išmael*] nicht als ob Esau jetzt schon das Vaterhaus ganz verlassen hätte (*Tuch*), s. dagegen 36, 6 f., sondern um ein Weib zu holen. Išmael lebte also damals noch, was zu 25, 26. 26, 34 (vgl. mit 25, 17 und 17, 24 f.) sehr wohl stimmt, u. es ist kein Grund, einer harmonistisch zurechtgemachten Chronologie zu lieb (*Del. Ke. Köhl.* G. I. 135) den Išmael in die Familie des Išmael umzudeuten, oder gar אל־ישמעאל mit *Sam.* zu streichen. Über die Chronologie s. zu Cp. 35 a. E. *Schwester Nebajoth's*] vgl. zu 24, 50. *auf seine Weiber hinauf*] d. h. zu ihnen hinzu 31, 50. Lev. 18, 18. Über die *Machalath* s. zu 36, 3.

Digitized by Google

b) Jacob in der Fremde und die Gründung seines Hauses, Cap. 28, 10—32, 3.

1. Jacob's Traum zu Bethel, Cap. 28, 10—22, aus B und C.

Jacob zieht von Beerševa' aus, übernachtet bei Luz, hat hier den Traum von der Himmelsleiter, erhält göttl. Verheissungen, nennt den Ort Bethel, u. thut ein Gelübde in Beziehung auf ihn. — Dem durch den Segen des Vaters zum Träger der Verheissung bestimmten wird hier zum erstenmal von Gott selbst die Bestätigung dafür; beim Beginn seiner Wanderungen, zugleich seiner Erziehungsgeschichte wird ihm die Gewissheit des göttl. Schutzes u. seiner erhabenen Bestimmung als ein Leitstern auf seine Irrungen mitgegeben (wie 12, 1 ff. dem Abr., 26, 2 ff. dem Isaac); zugleich wird der Ursprung der Heiligkeit Bethels nachgewiesen. — Das Stück knüpft durch die Ortsbestimmung מִבְּאֵר שָׁבַע u. חרנה V. 10 an 26, 23 ff. u. 27, 43 an, u. zeigt in יְהוָה u. den Verheissungen V. 13—16 nach Inhalt u. Ausdruck (vgl. 13, 14. 16. 12, 3. 18, 18), in נִצָּב עָל 13, פָּרַץ 14 u. אֲדָמָה 14 f. die Hand des C. Allein V. 11 f. 17—22 haben אלהים, u. während an A als Vrf. wegen 35, 9—15 nicht gedacht werden kann, erweist die Rückbeziehung, welche in 31, 13. 35, 3. 7 auf diese Verse genommen wird, die Zugehörigkeit derselben zu der Schrift des B (*Kn. Hupf. Böhm. Schr. Wl. Kitt.*, KS.): die Ausdrücke פְּנֵי 11 (32, 2), חִשְּׁמִים בַּמִּקְרֶה 18 (20, 8. 21, 14. 22, 3), sowie der Zehnte 22 u. der Traum 12 (20, 3 u. ö.) bestätigen das. Demnach hat R hier eine Erzählung des B, die ihre Spitze in der Heiligkeit Bethels u. des Jacobsteines u. in dem Gelübde Jacob's hat, u. eine ähnliche des C, welche den Nachdruck auf die Verheissungen Gottes an Jacob legte, zusammengearbeitet. Bei V. 19ª kann man zweifeln, auf welche Quelle er zurückgehe; wahrscheinlich auf beide, da er in keiner entbehrlich ist, nam. B in 31, 13. 35, 3 den Namen Bethel als schon vorhanden voraussetzt (gegen *Hupf.*). Dagegen V. 15 f. von B abzuleiten (*Kn.*), verbietet הָאֲדָמָה u. die Entbehrlichkeit von V. 16 neben 17. Gerade V. 16 neben 17 beweist auch, dass hier 2 Quellen zusammengearbeitet sind, nicht aber eine Erzählung von B durch R (*Böhm.*) oder den Harmonisten von JE (*Kuen.* O.² 145. 247) blos überarbeitet ist: auch der Inhalt des V. 16 ist für R oder JE zu naiv, u. in 32, 13 ist bei C auf 28, 14 zurückgeblickt (vgl. auch 32, 10 mit 28, 15); in 12, 8 aber ist bei C durch Abr. doch nur ein Ort bei Bethel, nicht dieses selbst geweiht. V. 19ᵇ stammt von R, 21ᵇ ist entweder aus C genommen oder von R gestaltet.

V. 10 (aus C) schliesst sich (wenn auch nicht unmittelbar) an 27, 45 an. Bei A ist die Abreise Jacobs schon 28, 5 (7) gemeldet. מבאר ש'] wo Isaac's Aufenthalt nach C war 26, 23 (auch 25, 21 ff.). Bei B wird sein Reiseziel anders genannt (29, 1). — V. 11 f. aus B (obgleich auch C etwas entsprechendes gehabt haben muss). Jacob trifft auf *die Stätte* (s. 12, 6); so wohl richtiger als: auf *den* (zum

Digitized by Google

Übernachten tauglichen) Ort (Aufl.[5]). Schon in diesem Treffen liegt eine höhere Fügung. Er nimmt *von* (4, 4. 27, 28) den Steinen einen (V. 18), u. legt ihn *zu seinem Kopforte* (*Ew.* 160[b]), an den Platz, wohin er sich mit dem Haupte legt, zu seinen Häupten. Es war schon etliche Tagereisen von Beerševa' (22, 4). — V. 12. In der Nacht sieht er im Traum (20, 3) eine auf der Erde aufstehende, bis zum Himmel reichende Leiter; an ihr steigen die Engel Gottes (21, 17) *auf* u. *ab*, nicht ab u. auf, d. h. sie sind schon unten, als er sieht, gehen hinauf u. kommen wieder. Diese Leiter „versinnbildet den Gedanken, dass Himmel u. Erde, Gott u. Menschen in Verbindung stehen (vgl. 9, 17), dass Gott vom Himmel her durch seine Geister über der Erde waltet, u. die Schicksale der Menschen ordnet" (*Kn.*), u. legt dem Träumenden die doppelte Gewissheit nahe, dass bei ihm, dem flüchtigen u. einsamen Wanderer, die Engel Gottes schon gegenwärtig sind zu seiner Behütung u. Unterstützung (24, 7), dass aber auch gerade dieser Ort ein rechtes Gottesheiligthum ist (17 ff.), wo wirklich ein Verkehr zwischen Himmel u. Erde stattfindet. An einer Leiter geht dieser Verkehr vor sich, weil in der älteren Zeit die Engel noch nicht als geflügelt gedacht wurden (vgl. noch Hen. 61, 1). — V. 13—15 aus C. Dieser hatte eine Gotteserscheinung u. Gottesverheissung an Jacob (auch in der שְׁנָה V. 16) erzählt, aber keinen Traum von einer Himmelsleiter. Indem R diesen Bericht hier einfügt, will er die Zusprache Gottes an Jacob als Deutung (15) u. Entwicklung (13 f.) dessen, was im Traum von der Himmelsleiter liegt, gefasst wissen. עָלָיו] gewöhnlich (mit LXX *Vulg. Peš.*): oben *auf ihr*, der Leiter, aber gerade das *oben* ist nicht ausgedrückt, u. warum er auf der Leiter *stände*, wäre nicht einzusehen, auch ist der ganze V. von C; also: *Jahve stand über* (vor) *ihm*, wie 18, 2. 24, 13. 45, 1; vgl. 18, 8. 24, 30 (*Tuch*, *Hupf.* a.). Der Gott der Väter Abr. und Is., vgl. 26, 24. *das Land gebe ich*] 12, 7. 13, 15 u. ö. *wie Staub der Erde*] 13, 16. וּפָרַצְתָּ] 30, 30. 43; ופרץ LXX u. BJuh. יָמָּה וגו'] 13, 14. וְנִבְרְכוּ] 12, 3. 18, 18. ובזרעך] macht den Eindruck eines Nachtrages (*Wl.* XXI. 421; *KS.*) nicht mehr, als ולזרעך V. 13 (was doch *Wl.* nicht für einen Nachtrag hält); s. zu 2, 9. — V. 15. Ausdrücklich verheisst Gott noch seinen Schutz für die Zeit der Wanderungen Jacobs *überall wo* oder wohin er geht. עַד אֲשֶׁר אִם] *bis dass wann*, Num. 32, 17. Jes. 6, 11 (kürzer 24, 19). — V. 16 aus C. Jacob ist beim Erwachen verwundert, dass Jahve an diesem Orte gegenwärtig ist, nicht blos an den hl. Stätten, wo Isaac ihn verehrte, zB. Beerševa' 26, 24 f.; zu seiner Freude hat er erfahren, dass er mit seiner Entfernung von der Heimath noch nicht aus dem Bereich dieses ausgeschieden ist. אָכֵן] *fürwahr*, im Pent. nur noch Ex. 2, 14. — V. 17. Der Eindruck des Gesichtes auf ihn nach B: das ist ein furchtbarer, hehrer Ort, ein wahres Gotteshaus (V. 19), die Himmelspforte, wo, wie es in einem rechten Gotteshaus sein soll, der Himmel sich den Menschen öffnet u. ein wirklicher Verkehr mit der oberen Welt gestattet ist. — V. 18 aus B. Wie bei C u. R die Erzväter an den Orten der Gotteserscheinungen Altäre errichten, so stellt Jacob hier den Stein, auf dem er

Digitized by Google

geschlafen, als Malstein, Denksäule auf, u. begiesst ihn mit Öl, weiht ihn dadurch (s. zu Ex. 30, 30; wogegen *Stade* Ge.[1] I. 460—494 f. hier das Rudiment eines dem im Steine wohnenden Geist gebrachten Opfers sehen will; s. aber *Hermann* Gd. A.[2] S. 139). Dieser Jacobstein zu Bethel hat einst eine hohe Heiligkeit für ihn u. sein Haus gehabt, s. noch 35, 14 u. vgl. 49, 24. Bei Abr. wird kein hl. Stein erwähnt, sondern erst bei Jacob, dem in Mittelpalästina heimischen, u. zwar bei ihm mehrmals (vgl. 33, 20), als wäre das Bedürfniss nach solchen Zeichen göttlicher Gegenwart doch erst auf einer jüngeren Stufe der Religionsentwicklung u. nicht ohne Zusammenhang mit dem kenaan. Wesen eingetreten. Aber auch bei ihm sind es keine göttlich verehrten Steine, sondern nur hl. Steine, Steine zum Zeichen der Heiligkeit eines Ortes. Steine zum Andenken an merkwürdige Vorgänge, nam. an erfahrne Gotteshilfen zu errichten, war eine alte Sitte (31, 45. Jos. 4, 9. 20. 24, 26 f. 1 S. 7, 12); in Folge gehabter Gotteserscheinungen solche Steine selbst zu weihen u. als ein Heiligthum oder als Opferort, bei dem man Gottesdienst that, zu achten (vgl. V. 22), schloss sich leicht an jene Sitte an. Mehr als dies wird vom Jacobstein nicht gesagt. In gleichem Sinn haben sich solche Malsteine bei den Heiligthümern im Cult der Isr. (zumal im nördl. Reich Hos. 3, 4. 10, 1 f.; vgl. Ex. 24, 4) lange forterhalten, u. sind sie als Malsteine Jahve's selbst Jesaja (Jes. 19, 19) noch nicht anstössig. Da sie aber bei den Kenaanäern mit dem Baalsdienst unzertrennlich verbunden waren u. im Volksbewusstsein leicht als Baalssäulen genommen wurden, wenden sich schon ältere Gesetze (Ex. 23, 24. 34, 13. Lev. 26, 1) u. Profeten (Mich. 5, 12) gegen sie, u. verbietet Dt. 16, 22 (s. d.) geradezu derartige Maṣṣeboth bei den Jahvealtären. In anderem Sinn heilige Steine, näml. Steine, die als verkörperte Gottheiten oder gottbeseelte Steine göttlich verehrt oder auch zu allerlei Zauber gebraucht wurden, kommen auf heidnischem Boden viel vor, nicht blos in Kenaan u. bei Syrern u. Arabern, sondern auch sonst im Morgen- u. Abendland. „S. über die *λίθοι λιπαροί* oder *ἀληλιμμένοι*, *lapides uncti* Paus. 10, 24, 6; Minuc. Fel. 3, 1; Apulei. Florid. init.; über ihre religiöse Verehrung Theophr. char. 16; Lucian. Alex. 30 u. conc. deor. 12; Clem. Al. strom. 7 p. 713 Sylb.; Arnob. adv. gent. 1, 39. Dahin gehören auch die s. g. *βαίτυλοι*, *βαιτύλια*, baetyli (Plin. 37 § 135), zum Theil Aërolithen, bei den Westasiaten, deren es gab zu Pessinus in Phrygien (Herodian. 1, 11. Liv. 29, 11), bei den Phöniken (Sanchun. ed. Or. p. 30), bei den Syrern in Heliopolis (Phot. bibl. p. 557. 568) u. in Emesa (Herodian 5, 3), bei den Ägyptern (*Gale* zu Jamblich. de myst. p. 215) u. bei den Arabern (Maxim. Tyr. diss. 38; Arnob. 6, 196), zB. in Petra der Nabatäer (Suid. u. *Θευσάρης*) u. in Mekka der schwarze Stein der Kaaba" (*Kn.*). Vgl. *Win.*[3] II. 521; *Ri.* HWB. 1330 f.; *Ew.* Alt.[3] 158 ff., JB. X. 17 f. u. V. 287 f.; *Grimmel* de lapidum cultu apud patriarchas qu. 1853; *PhBerger* in JA. VII, 8. S. 253 ff.; *Halévy* im JA. VII, 18 S. 252 ff. Ob auch die Hebr. einst, wie andere Semiten, diesen Steincult gehabt haben, wissen wir nicht. Wenn man *βαίτυλος* mit בֵּית אֵל zusammenbringt, liegt es nahe, anzunehmen, dass der Bethelstein Jacobs urspr. ein solcher Stein-

Digitized by Google

fetisch gewesen sei (*Dozy* Isr. zu Mekka 1864 S. 18 ff.; *Nöld.* in ZDMG. XLII. 482), u. erst B ihn zu einer מַצֵּבָה im oben besprochenen Sinn umgebildet habe. Aber der Zusammenhang von *βαίτυλος* mit בית אל ist mindestens sehr fraglich (s. *Grimmel* u. *Hal.* a. a. O.); in historischer Zeit kommt im öffentlichen Cult der Isr. nirgends Steinverehrung vor (anders Jes. 57, 6); zu des Vrf. Zeit war die מצבה, deren Ursprung er hier berichten will, ohne Zweifel als מצבה noch vorhanden; sie wird auch die Gestalt einer מצבה, nicht aber eines Steinfetisches, gehabt haben. — V. 19ª bei C unentbehrlich, aber auch bei B (vgl. 17) ganz passend u. seinem Ausdruck nach eher aus B (s. zu 32, 31); V.ᵇ wohl Glosse des R. Jacob benennt den Ort Bethel, worüber zu 12, 8. Nach A thut er das erst bei seiner Rückkehr 35, 15. וַיִּקְרָא] wie 48, 19. Num. 14, 21. Ex. 9, 16. Dass Bethel früher *Luz* hiess (35, 6. 48, 3. Jud. 1, 23; vgl. Jos. 18, 13), ist so zu verstehen, dass das jüngere Bethel in der Nähe des älteren Luz lag; der Ort, wo Jacob übernachtete, war ja auch nicht *in* Luz, sondern in der Nähe (*Ew.* G.³ I. 435 f.). — V. 20 ff. aus B. Er gelobt noch, dass er, wenn Gott ihn behüte u. wohlbehalten (26, 29. 31) ins Vaterhaus zurückkehren lasse, diesen Stein zu einem Gotteshaus machen wolle u. s. w. Der Nachsatz hebt mit וְהָיָה an (LXX *Peš. Vulg.*), nicht mit V. 22 (*Tuch Hgst.*), schon der Wortstellung nach nicht. Aber freilich werden die Worte יהוה לי לאלהים ו, durch welche er sich verpflichtet, den ihm erschienenen Gott zu verehren, ein Einsatz des R (aus C?) sein. *zu Gott sein*] 17, 7. Der Stein soll ein *Haus Gottes* d. i. eine Stätte der Gottesverehrung werden; die Erfüllung s. 35, 7, wornach er dort einen Altar errichtet. Auch will er diesem Gott — er redet ihn hier an — den Zehnten von allem geben, was Gott ihm gibt, s. 14, 20. Die Ausführung wird später nicht gemeldet (von R fortgelassen?); wie Vrf. sie sich gedacht hat, ist nicht klar, ob in Form eines Opfers oder als Abgabe an einen Priester? Vgl. BJub. c. 32. Das Hauptabsehen bei dem Gelübde geht jedenfalls auf die spätere Zeit, in der in Bethel wirklich ein Heiligthum der Isr. war (Jud. 20, 18. 26 ff. 1 S. 10, 3; 1 R. 12, 29), wohin man auch zehntete.

2. Jacob in Ḥarran bei Laban, Cap. 29 f; aus B und C.

Jacob, nach dem Land der Söhne des Ostens gelangt, trifft schon in der Nähe von Ḥarran mit Raḥel, der Tochter Laban's, zusammen u. kommt in dessen Haus (29, 1—14). Er dient bei ihm 7 Jahre als Hirte um Raḥel, erhält aber, von Laban überlistet, statt ihrer die von ihm nicht geliebte ältere Tochter Lea. Doch wird ihm nach beendigter Hochzeit mit Lea, gegen das Versprechen 7 weiterer Dienstjahre, auch Raḥel gegeben (29, 15—30). Von Lea, von der Magd der Raḥel u. der der Lea, endlich auch von Raḥel erhält er 11 Söhne u. eine Tochter (29, 31—30, 24). Darnach wünscht er in seine Heimath zurückzukehren. Aber Laban will den Mann, der ihm viel Nutzen

Digitized by Google

gebracht hat, nicht ziehen lassen. Gegen einen anscheinend geringen Lohn versteht sich Jacob zu fernerem Dienst, weiss aber durch List diesen Lohn so zu mehren, dass er in kurzer Zeit sich sehr grosse Habe erwirbt (30, 25—43). — Der leitende Gedanke der Erzählung ist der Nachweis des Schutzes u. Segens Gottes (28, 15), welcher ihn allenthalben, auch im Kampfe mit der List u. dem Eigennutz Laban's (vgl. noch 31, 7—12), begleitete. Aber in dem Dienst, zu dem er sich hergeben muss, u. der durch Laban's Betrug auf das doppelte Zeitmaass ausgedehnt wird, sowie in der langen Unfruchtbarkeit seines liebsten Weibes, wird doch, wenn auch nur feiner, auf seine verdiente Züchtigung für die im Vaterhaus verübten Trügereien hingedeutet. Sowohl durch diese Zucht als durch jenen Schutz soll er zur Anschmiegung an seinen Gott erzogen werden. Stärker als diese ethischen Gesichtspunkte treten aber die nationalen hervor: die Verherrlichung Jacob's als des Ideals eines hebr. Hirten, u. die Erklärung des Ursprungs der Israelstämme. — In dem engen Rahmen dieser 2 Kapitel (wozu Ergänzungen in Cp. 31) ist das Wesentliche über Jacob's Thaten u. Kämpfe im Stromland zusammengedrängt. Die lebendige Volkssage über ihn floss einst reicher. Während einige Bestandtheile derselben in diesem kurzen Abriss sich noch deutlich erkennen lassen, zB. der Wettstreit des Hebräers u. Aramäers in gegenseitiger Überlistung oder die Erfindung von allerlei Hirtenkünsten durch Jacob 30, 37 ff., sind dagegen andere Züge derselben schon fast ganz erblasst, wie zB. von der riesigen Stärke des Helden (29, 10 vgl. 32, 25 ff.) Auch in den schriftlichen Quellen war dieser Theil der Jacobsage einst ausführlicher behandelt: zB. das Stück 30, 35—42 ist der Darstellung nach von der Art, dass es wie ein Auszug aus einer ausführlicheren Erzählung erscheint (vgl. zu 4, 17 u. 6, 1—4). Gewiss war es B, welcher diese Dinge eingehender beschrieben hatte (vgl. Cp. 31). Aber schon C, welcher jene Schrift kannte, legte auf solche mehr volksthümliche Stoffe weniger Gewicht; R vollends hat so sehr die ethisch-religiösen Gesichtspunkte zur Hauptsache gemacht, dass er von jenen viel mitzutheilen nicht der Mühe werth fand. — Der jetzige Text ist aus C u. B in ähnl. Weise zusammengesetzt, wie Cp. 27. An A erinnert nur 29, 24. 29 (*Kn. Wl.*) 30, 22ª; möglicherweise könnte auch 30, 4ª. 9ᵇ auf ihn zurückgehen. Die Scheidung des Übrigen betreffend, so will zwar *Wl.* XXI. 425 f. in 29, 1—30 wesentlich Text des B finden, aber in V. 15 ist ein künstl. Übergang nicht zu verkennen: V. 16 f. sind so gehalten, als ob Raḥel bisher nicht genannt gewesen wäre. Richtiger wird man darum zwar 29, 1 (s. d.) von B, aber 29, 2—14 oder 15ª von C (vgl. אֲשֶׁר לְ 9, רוץ לקראת 13, עצמי ובשרי 14), und 29, 15ᵇ—30 (vgl. משכרת 15, גדלה u. קטנה 16. 18, יפת תאר ויפת מראה 17) in der Hauptsache (exc. V. 24. 29, u. exc. V. 26 wegen צעירה u. בכירה) von B ableiten. In der Geschichte der Geburten 29, 31—30, 24 ist im ganzen C zu Grund gelegt, wie man nam. aus יְהוָה u. שִׁפְחָה sieht: ganz in 29, 31—35. 30, 9—16; dagegen in 30, 1—3ª (אֱלֹהִים, אָמָה) ist aus B eine charakteristische Schilderung, 6. 8 zwei Namensetymologien (statt derer des C) aufgenommen, u. 30, 17—24

Digitized by Google

läuft der Erzählungsfaden sogar an B fort (אלהים), u. sind in seinen Text die abweichenden Namenserklärungen des C (V. 20b. 24) u. einige andere Worte des C (21. 22c) eingefügt. Dieses Verfahren des R zeigt, dass in beiden Quellenschriften Gang u. Stoff der Erzählung sehr ähnlich waren, u. dass wo er Varianten in den Etymologien nicht bemerkt, sie in B u. C wesentlich gleich lauteten, so dass er sie aus der einen oder andern nehmen konnte. — Endlich der Abschnitt über den Heerdenerwerb Jacobs 30, 25—43 wird durch die chronol. (s. zu 25) Differenz, durch die abweichende Darstellung derselben Sache bei B in 31, 6ff., u. durch sprachl. Zeichen (בִּגְלַל u. אִם־נָא מָצָאתִי חֵן וג׳ 27, פָּרַץ 30. 43) für C gesichert; doch sind auch hier Parallelen aus B eingearbeitet V. 26. 28 (schwerlich 32—34 *Wl.*), wie auch einzelne Ausdrücke des B hier von C angeeignet oder von R eingefügt vorkommen, zB. רְהָטִים 38. 41 (gegen 24,20), תַּיִשׁ 35, עָקֹד 35. Übrigens ist in diesem Abschnitt der Text mehrfach entstellt. Vorstehender Analyse haben sich fast ganz angeschlossen *Kit.*, *KS.* — Über שפחתי 30, 18 s. d.

Cap. 29, 1—14. Jacob gelangt glücklich bei seinen Verwandten in Ḥarran an. V. 1. Er *erhob seine Füsse* (nur hier so), setzte seine Reise fort, die eine grosse war, u. gieng (nicht: kam) nach dem Land (20, 1) *der Söhne des Ostens* (s. zu 25, 15). Dieser Ausdruck fällt auf, einmal an sich, weil er sonst nicht die vom Stromland bezeichnet, während man wohl das Stromland ein אֶרֶץ קֶדֶם (so hier die LXX ohne בְּנֵי) nennen konnte Num. 23, 7 (vgl. Gen. 11, 2), sodann weil es zu וַיֵּלֶךְ פַּדֶּנָה אֲרָם 28, 7 u. וַיֵּלֶךְ חָרָנָה 28, 10 die dritte Variation ist. Der Satz gehört nicht zu C (*Del.*[5]), sondern wie 28, 20ff. zu dem Bericht des B, welcher hienach über den Wohnsitz der Verwandten Jacob's etwas andere Vorstellungen hatte, als A u. C (vgl. 31, 21 u. 23). Um so weniger aber kann dann der Kanon (*Wl.* XXI. 426) richtig sein, dass C nur Stadt Naḥors (24, 10), nicht Ḥarran (27, 43. 28, 10. 29, 4) schreibe. Die LXX haben am Ende des V. noch einen langen harmonistischen Zusatz πρὸς Λαβάν κ. τ. λ. — V. 2f. Die Reise selbst wird nicht beschrieben, wie auch Cp. 24 nicht. Aber so glücklich, wie dort Abraham's Oberknecht, ist auch Jacob hier, er kommt sogleich an den rechten Brunnen, wo er Verwandte trifft. An dem Brunnen (es ist keinenfalls der Stadtbrunnen von Ḥarran, wie 24, 10f., gemeint) lagerten eben 3 Heerden, die man dort zu bestimmten Zeiten zu tränken *pflegte*. *Der* (s. 14, 13) *Stein* aber, mit dem man gew. einen Brunnen zu bedecken pflegt (*Robins.* II. 414), war gross, damit nur die Berechtigten, u. diese erst mit vereinten Kräften, den Brunnen benützen könnten. Die Perff. V. 3 mit וְ cons., als Fortsetzung zu יַשְׁקוּ, zum Ausdruck des Pflegens (Ges. 112, 3). Bemerkt wird das hier zur Vorbereitung auf V. 10. „Brunnenscenen dieser Art waren (24, 11ff. Ex. 2, 16 ff.) häufig u. sind es noch (*Robins.* I. 338. 341. II. 608f. 615f. 632. III. 228). An den Brunnen sind steinerne Tränkrinnen aufgestellt, u. die Regel ist, dass der zuerst angelangte zuerst tränkt (*Schubert* R. II. 453; *Burckh.* Syr. 128f.). Bei den arab. Beduinen gehören die Brunnen einzelnen Stämmen u. Familien;

Digitized by Google

Fremde dürfen nicht oder nur gegen Geschenke d. h. Bezahlung daraus tränken (*Burckh.* Bed. 185; *Rob.* III. 7; vgl. Num. 20, 17. 19. 21, 22); sie sind daher auch oft Gegenstände des Streites (26, 19ff.). Die Araber wissen sie geschickt zu verdecken (Diod. 2, 48. 19, 94), so dass sie Fremden verborgen bleiben" (*Kn.*) — V. 4—6. Jacob erkundigt sich bei den Hirten nach Laban, u. wird zuletzt an seine Tochter Rahel gewiesen, die eben mit ihrer Heerde im Anzug ist. *meine Brüder*] 19, 7. *Sohn Nahor's*] müsste Sohn im weiteren Sinn d h. Enkel sein (2 R. 9, 20 neben 14; Esr. 5, 1 neben Zach. 1, 1); in Wahrheit aber ist im urspr. C Laban wirklich Nahor's Sohn (s. 24, 15. 24. 47. 50). *geht's ihm wohl?*] 43, 27f. — V. 7f. Jacob glaubt, sie hätten das Vieh zum Übernachten zusammengetrieben (אסף) u. fordert sie zum Tränken u. Weiden auf, *da der Tag noch gross* d. i. es noch lange Zeit bis zum Abend sei. Sie aber sagen, sie müssen warten, bis alle beisammen seien, um gemeinschaftlich den schweren Stein abzuwälzen. הנערים] הָרֹעִים in LXX (u. *Sam.* auch V. 3) ist erleichternde Lesart. — V. 9. Indessen kommt Rahel an (Prf., vgl. 27, 30). Sie ist Hirtin. Bei den Arabern des Sinai ist es die Regel, dass die unverheiratheten Töchter das Vieh auf die Weide treiben, *Burckh.* Bed. 283; mehr zu Ex. 2, 16 (*Kn.*). Zur Satzfügung s. *Ew.* 341d. אֲשֶׁר לְ] wie 40, 5 bei C. — V. 10f. „Der Anblick derselben ergreift u. hebt Jacob; entschlossen u. stark wälzt er allein den Stein ab; dienstfertig tränkt er ihr Vieh. Das dreimalige אחד אמו deutet an, dass er als Vetter so handelte" (*Kn.*). So allerdings nach dem Sinn des Erz., aber im Hintergrunde liegt doch die Auffassung Jacob's als eines Mannes herkulischer Stärke, vgl. 32, 26. „Als Vetter durfte er Rahel, wie der Bruder die Schwester (Cant. 8, 1), auch öffentlich küssen. Die Thränen sind solche freudiger Rührung, wie 45, 14. 46, 29" (*Kn.*). נשׂא קול] s. 21, 16. — V. 12. *Bruder*] Vetter, wie V. 15. 14, 16. 24, 48. — V. 13f. Laban auf die *Kunde* von ihm d. h. seiner Ankunft, eilt ihm entgegen, umarmt u. küsst (mit לְ wie 31, 28. 32, 1. 48, 10; mit Acc. 33, 4) ihn viel u. lang (Pi.), führt ihn heim, u. durch seinen Bericht überzeugt er sich, dass er wirklich *sein Gebein u. Fleisch* d. h. leiblicher Verwandter oder Stammgenosse (37, 27. Jud. 9, 2. 2 S. 5, 1. 19, 13f.) sei. „Die Stelle erinnert im Ausdruck an 2, 23, u. רֵעַ לְקָרְאַת an 18, 2. 24, 17. Jacob bleibt bei ihm *einen* ganzen *Monat Zeit*, vgl. 41, 1. Num. 11, 20f." (*Kn.*). אַךְ] *nur* d. i. nichts anders als; sonst s. zu 26, 9. יָמִים] *Ges.* 131, 2c. V.b schon zu V. 15 d. h. zu B zu ziehen (*KS.*), zwingt nichts. — V. 15—30. Jacob gewinnt 2 Weiber, Schwestern. In dieser Ehe mit 2 Schwestern ist er kein Vorbild für Isr. (Lev. 18, 18); aber sie kommt wenigstens nicht nach seinem Willen; die eine Schwester ist ihm durch die Schlauheit des Aramäers aufgedrungen, u. so erscheint die Sache mehr als harranische Sitte. (Sonst s. über die Verwandtenehen der Vorväter zu 20, 12). Findet aber diese Doppelehe in dem Betrug Laban's ihre Entschuldigung, so liegt zugleich der ethische Gesichtspunkt vor, dass durch diesen Betrug, den er erfahren muss, sein Betrug an Esau u. Isaac gerächt wird. V. 15. Hier klafft eine kleine Lücke, sofern bisher nicht gesagt ist,

Digitized by Google

dass Jac. bei Laban als Hirt in Dienst getreten ist oder doch treten wollte. Laban bietet ihm nun Lohn an, scheinbar uneigennützig, in Wahrheit wohl, weil er ihn als geschickten Hirten kennen gelernt hat u. ihn zu behalten wünscht: *solltest du* (חִנָּם wie 27, 36, weshalb *Kitt.* V.[a] noch an C geben will) *als Bruder mir umsonst dienen?* dem man eher mehr als weniger gibt. Er heisst ihn den Lohn bestimmen. מַשְׂכֻּרְתֶּךָ] wie 31, 7. 41; sonst שָׂכָר zB. 30, 28. 32f. 31, 8. — V. 16f. Beschreibesätze, betreffend die beiden Töchter Laban's, zum Verständniss seiner Antwort V. 18 nothwendig. רחל] bedeutet *Mutterschaf.* לֵאָה] vielleicht (wie arb. *la'âṯ*[um]) *Wildkuh,* doch s. *Nöld.* ZDMG. XL. 167; als *Herrin* nach assyr. *li'at* deutet *PHaupt* (GGN. 1883 S. 100). „Derselbe Erz., welcher schon V. 9ff. von Raḥel berichtet hat, konnte die beiden Töchter Labans füglich nicht so, wie hier geschieht, einführen" (*Kn.*). Wahrscheinlich hat R hier die andere Quellenschrift reden lassen. גָּדֹל u. קָטֹן] wie 27, 15. 42. Die jüngere schön von Gestalt (39, 6. 41, 18) u. Aussehen (12, 11; טוֹבַת מַרְאֶה 24, 16. 26, 7); die ältere hatte *schwache* (eig. zarte) Augen, „ohne frischen, klaren Glanz. Den Orientalen, bes. dem Araber, gelten lebhafte feurige, klare u. ausdrucksvolle schwarze Augen (Gazellenaugen, Hamâs. 1. p. 557. 584. 596. 622; *Hartmann* Ideale S. 77 ff.) als Hauptstück weiblicher Schönheit" (*Kn.*). — V. 18f. „Jacob will dem Laban 7 Jahre als Hirte dienen, u. verlangt dafür die geliebte Raḥel zum Weib. Laban ist es zufrieden, da er seine Tochter lieber einem Verwandten als einem Fremden (אַחֵר wie Jer. 6, 12. 8, 10) gibt. Bei allen Beduinen-Arabern hat der Vetter das Vorrecht vor den Fremden (*Burckh.* Bed. 219); die Drusen in Syrien ziehen allemal den Verwandten einem reichen Fremden vor (*Volney* R. II. 62). Hat der Vetter die Cousine geheirathet, so nennen sie sich selbst in der Ehe noch oft Vetter u. Muhme, *Burckh.* Bed. 91, u. arab. Sprichw. 274f.; *Layard* Nin. u. Bab. 222; *Lane* Sitt. I. 167" (*Kn.*) — Der Dienst Jacob's vertritt den übl. *Kaufpreis* für das Weib, *Win.*[3] I. 296f. Dergleichen kommt noch immer vor; Beispiele bei *Ritt.* EK. XV. 674 u. *Burckh.* Syr. 464 (*Kn.*). — V. 20. „Die 7 Dienstjahre sind ihm wie *einige Tage* (27, 44), da er in Raḥel's Nähe sich glücklich fühlt, dem Glücklichen aber die Zeit schnell vergeht" (*Kn.*). — V. 21—24. Nach Ablauf derselben fordert er (הָבָה 28, 2) sein Weib, da seine Tage d. h. Dienstzeit voll, abgelaufen seien (25, 24. 50, 3). Laban veranstaltet auch die Hochzeit u. das übl. Mahl, gibt ihm aber nicht Raḥel, sondern Lea ins Brautgemach. Der Betrug war des Abends möglich, zumal wenn Lea verschleiert kam (24, 65). Lea erhält nur eine Magd für ihren Dienst; mehr bekam Rebecca 24, 61 (*Kn.*). V. 24, auch 29, beide nur lose angefügt u. für 30, 2. 4. 9f. nicht nothwendig, erinnern auch stylistisch an A u. werden (*Kn. Wl.*) von R eingefügte Angaben des A sein (vgl. 46, 18. 25). — V. 25f. Seinen Betrug entschuldigt L. mit der Landessitte (34, 7. 2 S. 13, 12), die jüngere Tochter nicht vor der älteren herzugeben (צְעִירָה u. בְּכִירָה wie 19, 31ff. 25, 23), eine Sitte, die in Indien Gesetz war (Manu 3, 160), u. ab u. zu auch sonst vorkommt zB. *Lane* Sitt. I. 169 (*BJub.* c. 28 will sie sogar

Digitized by Google

für Isr. zum Gesetz machen). Aber Laban hatte ihm zuvor nichts gesagt. — V. 27. Jac. soll aber für einen weiteren siebenjährigen Dienst auch Raḥel erhalten. *mache voll die Woche dieser*] feiere die Hochzeitswoche mit dieser zu Ende; die Hochzeit dauerte gew. eine Woche (Jud. 14, 12. Tob. 11, 18). *wir wollen geben*] „ich u. die Meinigen, s. 24, 50" (*Kn.*), aber LXX *Sam.* ואתן. — V. 28—30. Nach Ablauf jener Woche erhält er Raḥel, welche ebenfalls eine Magd mitbekommt, heirathet also binnen 8 Tagen 2 Weiber. Zu V. 29 s. V. 24. Auch zu Raḥel gieng er hinein u. liebte sie vor Lea, bevorzugte sie vor dieser. Das zweite גַּם soll blos רָחֵל hervorheben (*Ges.* th. 294) oder mit מִן zusammen „*etiam, noch* mehr als" ausdrücken (*Del.*), beides gegen den Sprachgebrauch; auch zu וַיֶּאֱהַב kann es nicht gehören: gieng nicht blos hinein zu ihr, sondern liebte sie auch (*Kn.*), s. dagegen 31, 15. 46, 4. 1 S. 1, 6. Demnach: er liebte auch die Raḥel (nicht blos die Lea), u. mehr als Lea; das ist aber gegen V. 31; daher גַּם zu verwerfen mit LXX *Vulg.* — — V. 31—30, 24. Jac. erhält von diesen 2 Weibern u. ihren Mägden 11 Söhne u. eine Tochter. Der Bericht darüber ist sehr kurz u. dürr. Ein Hauptabsehen dabei geht auf die Erklärung der Namen der Söhne, von denen bei einigen eine zweifache Deutung gegeben wird. (Durchaus geben die Mütter den Namen, wie sonst bei BC). Aber es sind auch ethische Ideen darin. Es ist in einer Doppelehe nicht recht, das eine Weib vor dem andern zu bevorzugen; Jac., der das thut, wird durch die lange Unfruchtbarkeit der bevorzugten Frau von Gott zurechtgewiesen, u. der in der Gattenliebe benachtheiligten giebt Gott Ersatz im Kindersegen. Und sodann Josef, der herrlichste Sohn u. volkreichste Stamm, kommt (wie Isaac u. Esau-Jacob) erst nach langem Warten, als eine besonders theure Gottesgabe. Die Ordnung der Söhne ist dieselbe wie bei A in 35, 23 ff., nur dass zwischen die 4 ersten u. die 2 letzten Leasöhne die 4 der 2 Mägde eingeschoben sind. (Über die Zutheilung der 12 Söhne an die 4 Weiber sind alle Quellen einig; schon dadurch werden die Bemerkungen *Stade's* Gesch.[1] I. 145 ff. hinfällig. Vorsichtiger urtheilt darüber *Reuss* Gesch. d. AT.[1] § 63). — V. 31. שְׂנוּאָה] ist, kraft V. 30, relativ zu verstehen; minder geliebt (Dt. 21, 15. Matth. 6, 24). *öffnete ihren Mutterleib*] liess sie fruchtbar sein u. gebären (s. 16, 2); damit gleicht er das Missverhältniss aus, denn Fruchtbarkeit macht das Weib dem Manne werth (16, 4). — V. 32. Den Sohn nennt sie רְאוּבֵן; anscheinend *sehet einen Sohn*, soll aber Anspielung auf ראה בעניי sein, denn sie sagte: Jahve hat mein Elend angesehen (16, 11), denn nun wird mein Mann mich lieben. Die urspr. Bedeutung des Namens ist unklar. Ableitung von arab. *ra'aba* (wie יַרְדֵּן von יָרַד, *Bäthg.* Beitr. 159), erbringt keinen Sinn. Annehmbarer wäre ראובן als Nebenform von ראובל (*Lag.* Onom.[1] II. 95), wie Joseph., Peš., Arab., Äth., griech. MSS. *Ῥουβίλ, Ρουβήλ* dafür substituiren; dann wäre es nach arab. *ri'bâl*, als *Löwe* oder *Wolf* zu erklären; ein Gottesname (*Kuen.* ThT. V. 291) könnte es schon wegen *el* nicht sein. Zu כִּי nach אָמְרָה vgl. V. 33 u. 26, 22. יֶאֱהָבַנִי] 19, 19. — V. 33. שִׁמְעוֹן] *Erhörung*, weil Jahve gehört u. beachtet habe, dass sie ungeliebt sei. Ein Demin. von יִשְׁמָעֵאל vermuthet

Digitized by Google

Ew. 167ª, eine Ableitung von arab. *sim'u* Bastard von Wolf u. Hyäne *Hitz.* Gesch. 47 u. *RSmith* im Journ. of Philol. IX. 80. 96. — V. 34. לֵוִי] *Anhänger*, weil sie. hofft, dass der Gatte ihr fortan mit Neigung anhangen werde. Manche betrachten לֵוִי als n. gentile von לָאָה (*Wl.* Prol. 150; *Stade* in ZATh. I. 112 ff., vgl. Lit. CBl. 1879 S. 828; *Nöld.* in ZDMG. XL. 167); als Israel *angeschlossene* Ausländer oder aber als *Gefolge* u. Geleite der Bundeslade deutet den Namen *Lag.* Orient. II. 20 f.; an ein angebl. minäisches *lau'ân* d. h. Priester erinnert *Hommel* Aufs. u. Abh. 1890 S. 30. Sonst s. über Levi *Kuenen* Volksreligion 1883 S. 312 ff. חַמִּשִׁים] 2, 24. קָרָא] mit *Sam.* LXX (ἐκάλεσε, nicht ἐκλήθη) *Peš.* ist קָרְאָה zu lesen, vgl. V. 35. — V. 35. יְהוּדָה *Gegenstand des Lobes u. Preises* (*Del.*), denn sie pries Gott für ihn, vgl. 49, 8. Der Name ist genommen als vom Hoph. abgeleitet (zum ה vgl. Ps. 28, 7. 45, 18. Neh. 11, 17). Einen Gott יְהוּד suchte zu erweisen *Steinthal* in „Die Nation" 1891 No. 46 S. 716. Nun machte sie einen Stillstand, so dass sie nicht gebar (16, 2), doch wohl mindestens ein Jahr (*Kn.*), wenn es als Stillstand bemerkbar sein sollte. — Cap. 30, 1—8. Die Geburt Dan's u. Naftali's von Bilha. V. 1 f. „Rahel eifersüchtig (26, 14) auf die fruchtbare Schwester verlangt von ihrem Mann Kinder, sonst sterbe sie vor Leid; Jacob weist sie zornig zurück, *bin ich an Gottes Statt?* des Urhebers von Leben u. Tod (Dt. 32, 39. 1 S. 2, 6. 2 R. 5, 7), der allein das gewähren kann. So der Ausdruck nach 50, 19 bei demselben Vrf." (*Kn.*). — V. 3. Sie greift zum selben Mittel wie Sara (16, 2 f.) u. gibt ihm ihre Magd Bilha zum Weib, dass sie *auf* der Rahel *Knie gebäre* d. h. Kinder, die Rahel auf ihren Schooss nehmen (Ij. 3, 12) u. als die ihrigen anerkennen will (50, 23; vgl. *Stade* in ZATW. VI. 143 ff.), u. dass auch sie von ihr erbaut werde. Die letztere Bemerkung aus C (vgl. 16, 2). אָמָה] 20, 17. 21, 10. 12 f. bei B. — V. 4ª, weil Wiederholung des V. 3 Gesagten u. wegen שִׁפְחָה nach C, oder vielleicht nach A, der auch Hagar eine אִשָּׁה des Abr. nennt (16, 3). Ebenso 9ᵇ. — V. 6. דָּן] *Richter* nennt sie den Sohn, weil Gott sie gerichtet d. h. ihre Sache ihren Wünschen gemäss entschieden hat. Auch in דָּן vermuthet einen Gottesnamen *Kuen.* ThT. V. 291. שמע בקול] 3, 17. 21, 12. 27, 13. — V. 7 von C; wenigstens ist nicht einzusehen, warum בלחה ש' ר' ein Nachtrag sein soll (*Wl.* XXI. 427), dagegen זלפה ש' ר' V. 12 nicht. — V. 8. נַפְתָּלִי] *Kampfmann*, weil sie einen Ringkampf (*Ew.* 156ᶜ) Gottes mit Lea gekämpft u. gesiegt habe, d. h. nicht: einen Kampf in göttl. Sache, wie die Gründung Israels ist (*Kn.*), auch nicht: einen von Gott zur Entscheidung gebrachten (*Hgst.*), sondern Kampf um Gottes Gnade u. Segen (*Tuch*, *Del.*) vgl. 29, 31. 30, 2. — V. 9—12. Auch Lea, weil sie nicht mehr (29, 35) gebiert, gibt nun ihre Magd Zilpa dem Jacob zum Weib, die ihm Gad u. Ašer gebiert. V. 9 s. V. 4. — V. 11. גָּד] *Glückskind;* sie sagt: בָּגָד, in Pausa בָּגָד, *mit Glück* (ἐν τύχῃ LXX), vgl. באשרי V. 13; die Mass. wollen בָּא גָּד *gekommen ist Glück* (vgl. Jes. 65, 11 u. das n. pr. Jos. 11, 17. 12, 7), so wenigstens *Trgg.* u. *Peš.*; dagegen *Vrs. Sam.* (בסור) u. *GrVen.* (ἥκει στράτευμα) deuten nach 49, 19. Über die Glücksgott-

Digitized by Google

heit *Gad*, *Τύχη*, deren Verehrung bei den Aramäern weit verbreitet war (vgl. zu Jes. 65, 11) s. *Lag.* Ges. Abh. 16; Sym. I. 87; *Mordtm.* in ZDMG. XXXI. 89 f.; *Halévy* Mél. de Crit. 183. 212; *Siegfr.* in JPTh. 1875 S. 361 ff.; *Bäthg.* Beitr. 77. 159 f.; *Nöld.* ZDMG. XLII. 474. 478 f. — V. 13. אָשֵׁר] Gerader d. h. sowohl Glücklicher als Günstiger, *Glückspender* (vgl. zum Sinn אֲשֵׁרָה die Glücksgöttin, wie zu Gad den Glücksstern), denn sie sagt: *mit meinem Glück* d. h. mir zum Glück gereicht das, denn *glücklich preisen* (Prf. der Gewissheit, *Ges.* 106, 3[b]) mich Töchter (Cant. 6, 9. 2, 2) als kinderreiche Mutter. — V. 14—20. Die Geburt des 5. und 6. Sohnes der Lea. Zur Erklärung des Namens Jissakhar nach C dient V. 14—16 „die Erzählung von den דּוּדָאִים (Cant. 7, 14), welche Ruben (damals noch ein kleiner Knabe) in den Tagen der Weizenernte (Jud. 15, 1) d. h. im Mai auf dem Felde fand u. mit nach Hause brachte. Gemeint sind nach den Verss. die gelben, apfelförmigen muskatnussgrossen Früchte der Mandragora vernalis oder Alraune, einer in Palästina, bez. in Galilaea häufigen u. daher den Hebr. wohl bekannten Staude. Die Reisenden, zB. *Mariti* R. 564, *Schultz* Leit. V. 197, *Hasselquist* R. 184, *Seetzen* II. 98, *v. Schub.* II. 457, fanden schon im Mai reife Früchte, u. berichten, die Araber ässen dieselben gern u. legten ihnen eine zur Wollust reizende, zum Kinderzeugen förderliche Kraft bei, was auch *Maundrell* RBeschr. 83 angibt. Nach Dioscor. 4, 76 u. Theophr. h. pl. 9, 10 brauchte man die Wurzeln zu Liebestränken; nach Hesych. hiess die Liebesgöttin auch *Μανδραγορῖτις*. Daher דּוּדָאִים *amatoria* d. i. Liebesäpfel, von דּוֹד *Ew.* 189[e]. Mehr darüber bei *Tuch*, *Ges.* th., *Chwolsohn* Ssab. II. 725 f." (*Kn.*); *Wetzst.* bei Del. HL. u. Koh. 439 ff.; sonst *Win.*[3] I. 48; Ri. HWB. 48. Raḥel begehrt von diesen Liebesäpfeln, um auch dieses Mittel für ihren Zweck zu versuchen. Lea weist sie zuerst ab; *ist's zu wenig* (Num. 16, 9. 13. Jos. 22, 17), *dass du meinen Mann genommen* (sofern er lieber bei Raḥel war), *dass du auch die Alraunen nehmen willst?* der Infin. וְלָקַחַת (u. zu nehmen = u. du willst nehmen?) soll die Absicht noch schärfer ausdrücken als das näher liegende Perf. cons. וְלָקַחְתְּ s. 20, 16. Sie gibt aber doch zuletzt von den Äpfeln, dafür dass Raḥel ihr den Mann für die nächste Nacht abtritt. Mit den Worten der Lea an Jacob V. 16 wird deutlich auf den Namen Jissakhar (*Gemietheter*) angespielt. בל׳ חוא] 19, 33. Der Raḥel nützt auch dieses Mittel nichts (die gegentheilige Behauptung *Wl.* XXI. 427 ist unbeweisbar); sie wird nicht schwanger, wohl aber Lea; dass in Folge des Genusses der Dudaim, wird nicht gesagt. Vielmehr fährt V. 17 fort: *Gott hörte auf Lea*, was vorhergehendes Gebet voraussetzt; ein solches ist aber vorher nicht gemeldet. R hat hier einem andern Erz. das Wort gegeben, u. zwar dem B. Denn שָׁמַע אֶל, was *Kn.* für A geltend macht, findet sich ab u. zu auch bei den andern 16, 11. 21, 17. 39, 10, u. die Zählung des Sohnes mit der Ordinalzahl (wie V. 19) war hier, nach der Unterbrechung durch V. 1—16, fast nothwendig (vgl. 29, 34). — V. 18. נָתַן שְׂכָרִי] d. i. יִתֵּן שְׂכָרִי *es giebt Lohn*, vgl. Jer. 31, 16 (über eine andere Punktation s. S. 84 der Baer'schen Ausg.); Gott habe ihr ihren Lohn ge-

Digitized by Google

geben, *weil* (31, 49. 34, 13. 27) sie ihre Magd dem Gatten hingegeben habe (V. 9 ff.). Offenbar eine andere Beziehung des שָׂכַר als V. 16. Als *Lohnding* deutet den Namen *Ew.* § 273ª, als אִישׁ שָׂכָר *Wellh.* Sam. 95 f. u. V. שִׂפְחָתִי] muss aus אָמָתִי durch R oder einen Abschreiber geändert sein (wie 31, 33 in *Sam.*). — V. 19 f. Auch vom Namen *Zebulun* werden 2 Deutungen gegeben, die eine von B: *beschenkt hat mich Gott mit einem guten Geschenk* (s. über זבד Ges. th. 401, u. über den Wechsel von ד u. ל S. 727; *Ew.* 51ᵇ), die andere von C: *dasmal* (29, 34 f.) *wird mir beiwohnen mein Mann* (zum Acc. s. Jud. 5, 17. Prov. 8, 12. Ps. 5, 5. 120, 5; zum Gedanken 29, 34), also etwa *Anwohner* vgl. 49, 13. Die Bedeutung *wird mich erheben* (hochhalten) schlägt nach dem Assyr. vor *StGuyard* im JA. VII, 12, 225, u. *FdDel.* Hbr. lang 38 u. Prol. 62 (*Del.*⁵, *KS.*); aber jene Bedeutung wird bestritten von *Halévy* REJ. 1885 p. 299, u. *Nöld.* in ZDMG. XL. 729. Die LXX geben frei: *αἰρετιεῖ με.* Über die Endung ין s. *Stade* § 298. — V. 21. Die Nachricht über die Tochter *Dina* ist zur Vorbereitung auf Cp. 34 eingefügt; andere Töchter von Jacob werden 46, 7 (A) u. 37, 35 (C) vorausgesetzt, aber nirgends mit Namen genannt. Obwohl A von Dina spricht (Cp. 34, vgl. 46, 15) ist diese Notiz hier doch nicht von ihm, da bei ihm die Kinder vom Vater benannt zu werden pflegen. — V. 22—24. Endlich, aber nicht durch ihre menschl. Mittel, sondern durch Gottes Gnade u. Erhörung bekommt auch Raḥel einen Sohn. V. 22ª neben וישמע אליה אלהים wenigstens nicht nöthig (vgl. 21, 1 u. 27, 44 f.), erinnert allerdings (*Kn.*) an A (s. zu 8, 1; doch auch 1 S. 1, 19) u. dürfte aus ihm stammen, wogegen bα aus B, bβ aus C. וישמע] s. V. 17. וַיִּפְתַּח] 29, 31. — V. 23 f. *Gott hat meine Schmach* (wegen der Kinderlosigkeit 16, 4) *weggenommen*, sagt B, der somit יֹסֵף als יֹאסֵף deutet. Aber C: *Jahve möge mir einen andern Sohn hinzufügen!* (vgl. 35, 18) also Josef = *Mehrer*. S. auch S. 219. (*Sayce* in ZA. IV. 387 f. meint, יֹסֵף sei = ass. *asipu* Weissager!). — V. 25—43. In Folge eines neuen Vertrags mit Lab. dient Jac. bei ihm noch weiter; den ausgemachten, anscheinend geringen Lohn weiss er durch List u. Kunst so zu mehren, dass er dem eigennützigen Schwiegervater einen grossen Theil seiner Habe abgewinnt u. ein sehr reicher Mann wird. V. 25 f. Nach Josef's Geburt verlangt Jac. seine Entlassung, um nach seiner Heimath zurückzukehren. מְקוֹמִי] 29, 22. 26. Die Zeitrechnung von 31, 41 bei B darf man hier nicht zu Grund legen. Wenn die Geburten, die im 1. Jahr der 2. Dienstjahrwoche begannen, in der Ordnung, in der sie erzählt sind, auf einander folgten, so ist es unmöglich, dass bis zum Ablauf dieses 2. Jahrsiebends Lea ihre 6 Söhne u. dann noch Raḥel den Josef geboren hat (die Dina kommt wegen אַחַר V. 21 nicht in Betracht), u. der neue Dienstvertrag am Anfang des 15. Jahrs geschlossen wurde. Entweder muss man also 30, 1 ff. vor 29, 35 u. wieder 30, 9 f. vor V. 7 schieben (*Ke. Kn.*), um jene Möglichkeit zu erzielen, oder die Geburten über das 2. Jahrsiebend hinaus fortdauern lassen (BJub.; zum Theil *Del.*), s. auch zu 37, 3. Die letztere Annahme ist die natürlichere u. hat im Text nichts gegen sich, da *meinen Dienst* d. h. meine

Digitized by Google

Dienstzeit, nicht nothwendig auf die 29, 18. 27 ausgemachten 7 Jahre zu beschränken ist. Dann ist aber auch klar, dass hier ein anderer Vrf. redet als 31, 41. — V. 26 dem Inhalt nach mit 25^b u. 29^a sich deckend, ist eine aus B eingeschobene Dublette, ebenso V. 28^a, sich deckend mit 31^a. וְאֶת־יְלָדַי] untergeordnet: *mit* meinen Kindern. — V. 27. Lab. mag. den nützl. Knecht nicht ziehen lassen. Der Eigennutz macht ihn höflich, u. die Verlegenheit lässt ihn abgebrochen oder stammelnd reden. אִם־נָא וגו׳] wie 18, 3; den Nachsatz (so gehe nicht fort von mir) verschweigt er, u. fährt gewinnend fort: *ich habe die Zeichen beobachtet* (44, 15), habe gute Vorbedeutungen, dass das (dein Abgang) nicht sein wird, *u. Jahve hat mich deinethalb* (s. 12, 13) *gesegnet*, ich muss also sehr wünschen, dass du bleibst. Unrichtig: *ich habe wohl gemerkt, dass J. mich gesehen hat* (*Del., KS.*). Dazu brauchte er nicht נחשׁ, u. einfach = ידע ist נחשׁ nicht. — V. 28. Neu anhebend heisst er ihn den Lohn für fernere Dienste bestimmen; עָלַי, weil ihm damit eine Auflage erwächst. Aber schon וַיֹּאמֶר ist auffallend, darum in LXX ausgelassen, u. 31^a wiederholt sich die Forderung; also ist der V. aus B eingefügt (s. V. 26). — V. 29 f. Jacobs Antwort auf V. 27 nach C. Jacob scheut sich nicht, den Lab. nachdrücklich an den Werth seines Dienstes zu erinnern, macht aber zugleich geltend, dass nun auch er endlich für sein eigenes Haus thätig sein (Ruth. 2, 19. Prov. 31, 13) müsse. אִתִּי] *bei mir*, unter meiner Obhut. וַיִּפְרֹץ] 28, 14. *meinem Fuss gemäss*] auf jedem meiner Schritte Jes. 41, 2. Ij. 18, 11. — V. 31. Auf Laban's Frage wegen der Bedingungen des Bleibens erklärt Jac. wie ein Uneigennütziger, Laban brauche ihm gar nichts zu geben, wenn er folgenden Vorschlag annehme. שׁוּב] wie 26, 18. אֶעְשְׂמֹר] müsste steigernd hinzugesetzt sein (*Ew.* 349[a]), ist aber wohl nur Variante aus B (*KS.*), vgl. Hos. 12, 13. — V. 32 f. Der Vorschlag. Die Darstellung ist hier wenig klar, weil der Text corrupt ist. Der Vorschlag beruht darauf, dass die Schafe mit wenigen Ausnahmen weiss (Cant. 4, 2. 6, 6. Dan. 7, 9), die Ziegen dunkelfarbig, braun oder schwarz, waren (Cant. 4, 1; *Arvieux* Nachr. III. 214; *Berggren* R. I. 326; *Burckh.* Bed. 33. 54. 163; *Lynch* Ber. 125; *Kn.*). Jacob will nun *heute* durch das sämmtliche Kleinvieh Laban's durchgehen, daraus entfernend (Inf. abs. wie 21, 16) jedes *gesprenkelte* u. *gefleckte* (טָלוּא nur V. 31—39), u. jedes *schwarze* Stück unter den *Schafen*, u. *gefleckte* u. *gesprenkeltes* unter den *Ziegen*, u. das soll sein Lohn sein. Darnach muss man meinen, die *heute* auszuscheidenden bunten u. seltenfarbigen Thiere sollen der ausbedungene Lohn sein (*Kn. Del. Ke.*). Aber dazu stimmt weder V. 31 (לֹא מאומה), noch 35 f., indem 36^b das von Laban abgesonderte Abnormfarbige zu Laban's Vieh gerechnet ist; V. 37 ff. ergibt vielmehr, dass die erst zu werfenden seltenfarbigen Thiere dem Jacob zufallen sollen, u. doch wäre davon V. 32 nichts gesagt, u. könnte das auch nicht (mit *Tuch Bmg. Kn. Del.*) in והיה שכרי unter der Hand *mit*verstanden werden. Deshalb meint *Wl.* XXI. 429 f., es sei hinter V. 34 die Bemerkung ausgefallen, dass nach der Ausscheidung der abnormfarbigen Thiere durch Jacob Laban diese zu viel, den Lohn zu hoch gefunden habe, u. er sich deshalb

Digitized by Google

von Jacob einen andern Vorschlag (31, 7 f.) habe machen lassen. Aber die Entstehung einer solchen Lücke wäre unbegreiflich; auch wäre der Widerspruch mit לֹא־תַחֲנֹךְ־לִי מְאוּמָה 31 gar zu handgreiflich. Vielmehr ist (so schon in Aufl.[3]) anzunehmen, dass vor oder nach וְהָיָה שְׂכָרִי eine ganze Wortreihe (ob homöotel.) ausgefallen ist, oder aber ist gegen die Mass. der Athnach bei dem ersten וְטָלוּא zu setzen: „u. jedes schwarze Stück unter den Sch., u. buntes unter den Z. — das *wird* (künftig מָחָר 33) mein Lohn sein". Man könnte auch והיה שכרי als eine Glosse streichen (*KS.*), aber dann wäre immer noch כל שה נקד וטלוא ו anstössig. Dagegen käme durch Ausscheidung von V. 32 f. als eines Einsatzes aus B (*Bacon* in Hebr. VII. 226 f.) alles erst recht in Unordnung. Was C (nach V. 31) allein schreiben konnte, ist: *jetzt* brauchst du gar nichts zu geben; was künftig, nach Ausscheidung alles abnormfarbigen, abnormfarbig in den Heerden sein (geboren werden) wird, soll mein Lohn sein. Dazu stimmt alles Weitere. — Bei den Schafen genügte חום (vgl. 33. 35), weil חום s. v. a. אֲשֶׁר חום בו (s. 35) d. h. woran schwarzes ist; ganz weisse Ziegen werden weder hier noch V. 33. 35 vorausgesetzt. (In dem Satze הָסֵר מִשָּׁם כָּל־שֶׂה נָקֹד וְטָלוּא wäre חום nicht mit genannt, weil שֶׂה Sch. u. Z. umfasst, u. schwarze Ziegen normalfarbig waren; *bunte* wäre dort kurz gesagt für Thiere abweichender Farben u. erhielte übrigens seine genauere Umgrenzung in V. 35). — Erleichternd geben LXX יעבר כָּל- u. *Vulg.* עבר בכל-, dann beide והסר als Imprt. (wegen V. 35) — Seine *Rechtlichkeit*, meint er weiter, werde sich leicht erweisen, sie werde selbst sich bezeugen oder *über ihn aussagen* (עָנָה בְּ vox forens., s. Lex.); andere Thiere als die der bezeichneten Art, also ganz weisse Schafe u. ganz schwarze Ziegen, wenn die sich künftig bei ihm finden sollten, werden sich von selbst als gestohlen erweisen. Es ist nicht nöthig, צִדְקָתִי nach 2 S. 19, 29. Neh. 2, 20 (mit *Kn.*) wie צִדְקִי zu deuten: mein Recht, das mir rechtlich zukommende. בְּיוֹם מָחָר] am morgenden Tag d. h. *künftig*, wie crastinum tempus, Ex. 13, 14. Dt. 6, 20. *wann du kommst über meinen Lohn vor dir*] wann du, um es zu besehen, über mein Vieh hergehst, welches dir ja nahe u. zugänglich (13, 9) sein wird (*Kn.*); LXX *ἐστί*, *Sam.* יבוא für תבוא על. וְחום] d. i. וְאֵינֶנּוּ חום. — V. 34—36. Laban willigt ein: gut, möge (17, 18. 23, 13) es so sein! Er nimmt aber, um der Sache sicher zu sein, die Ausscheidung selbst vor (denn dass Laban Subj. in V. 35 ist, ergibt sich aus בָּנָיו vgl. mit 31, 1), u. übergibt die ausgeschiedenen Thiere seinen Söhnen zur Beaufsichtigung, bestimmt zugleich eine Entfernung von 3 Tagereisen zwischen sich (LXX *Sam.*: בִּנָיו näml. seinen Söhnen) u. dem das übrige d. h. normalfarbige Vieh Laban's hütenden Jac., damit ja keinerlei Einwirkung der ersteren auf die letzteren in Erzeugung des jungen Viehs stattfinden könne. תֵּישׁ] wie 32, 15. נָקֹד] *gestreift* wechselt hier scheinbar mit נָקֹד, ist aber V. 39 f. 31, 8—10. 12 doch davon unterschieden. — V. 37. „Aber Jacob weiss durch einen Kunstgriff den Vertrag zu seinem Vortheil auszubeuten. Er nimmt frische (Num. 6, 3) Stäbe vom Weisspappel-, Mandel- u. Ahornbaum (*Ges.* th.), u. schält an ihnen *weisse Schälungen*, *ein Entblössen des Weissen an*

Digitized by Google

den Stäben, d. h. er schält die dunkle Rinde von ihnen ab, aber nur streifenweise, so dass jeder Stab theils dunkelfarbig theils weiss, mithin bunt ist" (*Kn.*). מקל] collect., u. kraft בהן (*Sam.* בהם) hier fem., sonst masc. לִבְנֶה] gewöhnlich nach dem Arab. als *Storax* gedeutet (*Ges.* th. 740), ist nach Hos. 4, 13 wahrscheinlicher *populus alba* s. *Ri.* HWB. 1136. 1567 f. מחשׂף] *Ew.* 239ª. — V. 38 f. „Diese Stäbe *stellte* er an den Wassertränken, zu welchen das Vieh trinken kam, auf, u. zwar *gegenüber* (s. 25, 21) vom Vieh, so dass es dieselben im Auge hatte"; u. die Thiere begatteten sich, wann sie zum Trinken kamen. So begatteten sich denn die Thiere *in der Richtung auf* die oder *bei* (24, 11; *Sam.* על) den Stäben, u. gebaren später bunte. Über die Tränkrinnen oder Tröge bei den Brunnen s. zu 29, 3. רְהָטִים] *Rinnen*, selten u. mehr aram. (noch Ex. 2, 16) wird hier durch שִׁקֲתוֹת מַיִם (von שֹׁקֶת 24, 20, s. *Ew.* 31ᵇ. 212ᵇ) erklärt. וַיֶּחֱמוּ] für וַיֵּחֲמוּ, vgl. Jud. 5, 28. Ps. 51, 7 (*Ew.* 193ª); masc., weil hier die männl. Thiere mit eingeschlossen sind. In 39ª ist אל־המקלות die Hauptsache u. neu gegen ויחמנה בב׳ ל׳ V. 38, darum nicht geradezu als Dublette (*Wl.*) anzusehen, aber der Ausdruck ist schwerfällig. „Die brünstigen Thiere empfiengen durch den Anblick der sie frappirenden bunten Stäbe einen lebhaften Eindruck, der auf die Bildung des Fetus einwirkte: sie versahen sich an den Stäben" (*Kn.*). *Hieron.* qu. gibt eine verwickeltere Erläuterung: observabat ergo Jacob, et tempore, quo ascendebantur pecora et post calorem diei ad potandum avida pergebant, discolores virgas ponebat in canalibus et admissis arietibus et hircis in ipsa potandi aviditate oves et capras faciebat ascendi, ut ex duplici desiderio, dum avide bibunt et ascenduntur a maribus, tales foetus conciperent, quales umbras arietum et hircorum desuper ascendentium in aquarum speculo contemplabantur. Ex virgis enim in canalibus positis varius erat etiam imaginum color. „Nach Aristot. h. anim. 3, 12 u. Aelian h. an. 8, 21 vgl. Strab. 10, 1, 14. Plin. 31 § 13 f. ist es von Einfluss auf die Farbe der Lämmer, aus welchem Fluss die Alten in der Begattungszeit trinken, u. nach Oppian. Cyneg. 1, 331 ff. liess man, um schöne verschiedenfarbige Füllen zu gewinnen, die brünstige Stute bei der Begattung das Bild eines stattlichen verschiedenfarbigen Hengstes sehen (zB. in Spanien, wie Hieron. qu. angibt); die Taubenzüchter erzielten auf ähnl. Weise purpurfarbige junge Tauben. Häufiger aber erwähnen die Alten das Sichversehen bei den Menschen, zB. Plin. 7 § 52; Oppian. 358 ff. u. a. bei *Bochart* hz. I. 618 ff. Ros." (*Kn.*). — V. 40. Das junge Buntvieh (כְּשָׂבִים vertritt hier auch die Ziegenlämmer) sondert Jacob ab u. richtet das Gesicht des (übrigen) Kleinviehs auf gestreiftes u. alles schwarze unter Laban's Vieh d. h. eben auf die abgesonderten u. hienach vor das übrige Vieh gestellten, damit dieses jene immer im Auge habe u. die Imagination rege bleibe; nachdem er durch diesen Kunstgriff den ersten mit den Stäben erfolgreich unterstützt, bildet er sich aus dem so erzielten Buntvieh besondere Heerden, die er nicht zu Laban's Vieh hinzu (עַל wie 28, 9) fügt. So nach dem mass. Text. Es hilft nichts für אֶל mit LXX *Sam.* אַיִל u. mit *Trgg. Saad. Houbig. Kn.* כָּל־ zu lesen, in welchem Fall פְּנֵי *an-*

Digitized by Google

gesichts vor (wie Ex. 23, 15. Ps. 42, 3) bedeuten u. פָּל־ וג׳ Obj. zu וַיִּתֵּן sein müsste. Der Anstoss liegt darin, dass das abgesonderte bunte nachher wieder als עָקֹד וְחוּם בְּצֹאן לָבָן (s. dagegen V. 36) bezeichnet wird, während vielmehr an הִפְרִיד naturgemäss sich וַיָּשֶׁת וג׳ anschlösse. Der ganze 2. Kunstgriff (וַיִּתֵּן — לָבָן) scheint erst nachträglich in den ältern Text eingefügt (*Hupf. Olsh. Del.*, auch *Böhm. Wl.*). — V 41 f. „Zugleich bewirkt er, dass er lauter starkes Jungvieh bekommt. Denn nur in der Zeit, da das starke Vieh sich begattet, stellt er die Stäbe auf," nicht auch wann das Vieh *Schwäche zeigte* d. h. schwächlich war, so dass auch nur schwache Lämmer zu erwarten waren. Der hier gemachte Unterschied zwischen starken u. schwachen Thieren ist vielleicht (*Aq. Sym. Onk. Hier. Saad.*) daraus zu erläutern, dass die kräftigeren Thiere schon im Sommer ihre Brunstzeit haben, die schwächeren erst im Herbst, u. die von jenen im Winter geworfenen Jungen für kräftiger galten als die von diesen im Frühjahr gebrachten (Columell. r. r. 7, 3; Varro r. r. 2, 2; Plin. 8 § 187). וְשָׂם] Prf. cons. = יָשִׂים. לְיַחֲמֶנָּה] Inf. Pi. von יחם (31, 10) mit Suff. pl. 3 fem. (wie ־ֶנָּה 41, 21), *Ges.* 91, 1 Ä. 2. — V. 43. Durch den Erfolg dieser seiner Listen wurde Jacob überaus begütert. פרץ] V. 30. מְאֹד מְאֹד] 7, 19. — Sonst 12, 16. — „Bemerkung verdient, dass der Erz. Gott nicht erwähnt wie der Berichterstatter 31, 9 ff. Ein ähnl. Fall bei ihm V. 14—16" (*Kn.*).

3. Jacob's Rückwanderung aus Ḥarran, Cap. 31—32, 3, meist aus B (auch C, A).

Jacob, nach 20jähr. Dienst bei Laban, beschliesst unter Zustimmung seiner Weiber, mit seiner ganzen Habe nach Kenaan zurückzukehren: die Eifersucht Laban's u. seiner Söhne u. eine Mahnung Gottes bestimmten ihn dazu V. 1—16. Fluchtweise, ohne Vorwissen Laban's, zieht er fort, u. Raḥel nimmt des Vaters Hausgott mit. Laban setzt ihm nach, holt ihn auf dem Gilead ein. Es kommt zu einer scharfen Verhandlung zwischen ihnen. Aber von Gott gewarnt, muss Laban sich begnügen, mit Jacob auf dem Gilead einen Freundschaftsbund zu schliessen, wovon Gilead seinen Namen hat V. 17—54. Sie gehn in Frieden auseinander. Dem Jacob begegnet gleich beim Eintritt in das Hebräerland zu Maḥanaim ein ganzes Heer von Engeln 32, 1—3. — Es wird hier nachgewiesen, wie Gott bis zuletzt seinen Schützling leitete, im Kampf mit dem Aramäer nicht erliegen, sondern mit grossem Haus u. Habe glücklich aus dem fremden Land zurückkehren liess (vgl. 28, 20 ff., auch 15). Zugleich wird der Ursprung des Terafimcults bei den Isr., die Völkerscheide zwischen den Aramäern u. Hebräern auf dem Gilead u. die Heiligkeit Maḥanaim's erläutert. — Geschöpft ist die Erzählung zumeist aus B. Als aus A genommen erweist sich nur V. 18 (*Kn. Wl.*) von וְאֶת־כָּל an durch רְכֻשׁ, רָכַשׁ, קִנְיָן, פַּדַּן אֲרָם, אֶרֶץ כְּנַעַן, die Breite des Ausdrucks u. die Beziehung auf 35, 27; dass auch 17b (*Schr.*) oder ganz 17 (*Hupf.* 32) dorther stamme (wegen der Wiederholung von וַיָּקָם V. 21), ist nicht nöthig. Dagegen sind V. 1 (*Hupf.*)

Digitized by Google

u. 3 (*Schr.*), wahrscheinlich ויקם ויעבר את הנהר V. 21 (s. d.), sicher V. 25. 27 (s. d.) Einsätze aus dem Text des C, ebenso sind V. 46. 48—50 Dubletten aus C, u. hat in V. 44—53 bei der zusammenarbeitung des B u. C die Hand des R (auch eines oder einiger Glossatoren) etwas stärker eingegriffen. Auch V. 10. 12 sind erst durch R hier eingefügt, obwohl aus B genommen. Das übrige bildet ein wohlzusammenhängendes Ganze, dem durch אֱלֹהִים 7. 9. 11. 16. 24. 42. 32, 2 f., die abweichende Erklärung des Reichthums Jacob's 7—12, die Rückweisung 13 auf 28, 20 ff., die Traumoffenbarungen 10. 24, die Erwähnung der Terafim 19. 30 ff. (vgl. 35, 2 ff.), die Ausdrücke *Laban der Aramäer* 20. 24, אָמָה 33, לַבָּב 26, פֹּה *hier* 37, פָּגַע 32, 2, das alterthüml. פַּחַד יִצְחָק 31, 42. 53 u. מֹנִים 7. 41 seine Abstammung von B gesichert ist.

Cap. 31, 1—16. Jacob beschliesst die Heimkehr. V. 1 mit 3 zusammenhängend, nach C. וישמע] + יעקב LXX. Laban's *Söhne* (30, 35) äussern, Jac. habe ihrem Vater sein Eigenthum genommen u. so sich den grossen Reichthum gewonnen. Dem Jac. kommt das zu Ohren. עָשָׂה] 12, 5. כָּבֹד] vom Reichthum wie Jes. 10, 3. 66, 12. Ps. 49, 17. Ob V^b eine Dublette zu V^a ist (*KS.*), ist fraglich; es müsste dann ein Rest aus B sein. — V. 2 mit 4 f. zusammenhängend u. Sachparallele zu 1, von B. Jac. bemerkt an Laban's unfreundl. Gesicht die Sinnesänderung gegen ihn. *mit ihm*] im Umgang mit ihm, im Verhalten gegen ihn (Ps. 18, 24. 26 f.); dafür V. 5 אֶל. *gestern ehegestern*] früher, vordem, wie V. 5. Ex. 5, 7 f. 14 bei B. — V. 3. Jahve selbst, der alle wichtigen Schritte der Väter leitet, befiehlt ihm die Heimkehr nach Kenaan. Der V. ist von C, der 32, 10 darauf zurückweist (dagegen bei B V. 13). מולדתך] 12, 1. *Land der Väter*] im Pent. nur noch 48, 21. — V. 4 ff. an V. 2 angeschlossen, von B. — Jac. bescheidet seine Weiber zu sich hinaus u. trägt ihnen die Sache vor. Er erinnert zuerst an seine Anstrengungen u. Verdienste um Lab. u. an dessen undankbares Verhalten. — V. 5. *da doch der Gott meines Vaters mit mir gewesen*] mich in meinem Dienst für ihn gesegnet u. mir so grossen Reichthum zugewendet hat. — V. 6 s. 30, 26. אַתֵּנָה] *Ges.* 32 A. 5. — V. 7—9. „Zum Dank dafür täuschte ihn Lab., indem er den ausgemachten Lohn nach Willkühr zehnmal d. i. zum öfteren (Num. 14, 22. Ij. 19, 3) wechselte." Gott aber liess ihm seine Betrügerei nicht gelingen, sondern immer solche Thiere geboren werden, wie sie Lab. gerade zum Lohne bestimmt hatte. הֵתֵל] von תלל, *Ew.* 127^d. מַשְׂפֹּרֶת] 41. 29, 15. מֹנִים] nur hier u. 41. נְתָנוֹ] 20, 6. יִהְיֶה] *Ges.* 145, 7 A. 3. וְיָלְדוּ] Prf. cons. אביכם] für אֲבִיכֶן wie 32, 16. 41, 23. Ex. 1, 21. Num. 16, 17 f. (*Ges.* 135, 5 A. 1), vgl. 26, 15. 33, 13. In Cp. 30 ist von diesen vielfachen Betrügereien nichts gemeldet u. R hat diese ganze Rede ausführlich aufgenommen, um den abweichenden Bericht des B über Jacob's Heerdenerwerb wenigstens in dieser Form beizubringen. Zu gleichem Zweck hat R auch V. 10 u. 12, welche kein urspr. Bestandtheil der Rede Jacobs an die Weiber waren (*Wl.* XXI. 428), wohl aber den Inhalt eines (nicht aufgenommenen) Berichts des B kurz wiedergeben, hier eingereiht, V. 12 allerdings an nicht ganz passen-

Digitized by Google

der Stelle (damit erledigen sich die Bedenken von *Wl.*). — V. 10—12. „Gott war der Geber des Viehes. Denn Jac. sah im Traum bunte Böcke, die das Muttervieh besprangen', u. Gott selbst eröffnete ihm, er habe alles gesehen, was Lab. ihm zufüge, wies ihn also an, den natürl. Zuwachs an buntem Jungvieh als Gottes Gabe zu betrachten. Vrf. leitet mithin den Segen unmittelbar von Gott ab, u. hatte nichts von den Stäben; vgl. 30, 18" (*Kn.*). בָּרֹד] für טָלוּא (30, 32 f. 35) bei C. Über den *Traum* s. 20, 3. מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים] 21, 17. — V. 13 urspr. an 11 angeschlossen. Gott gab sich ihm als der Gott von Bethel (28, 18 ff.) zu erkennen u. hiess ihn in seine Heimath zurückkehren. הָאֵל בֵּית אֵל] sc. הַנִּרְאֶה אֵלֶיךָ בְּבֵית אֵל, oder abgekürzt aus הָאֵל אֵל בֵּית אֵל, *Ges.* 127 A. 4ª. אֲשֶׁר נָדַרְתָּ] וַאֲשֶׁר נ' *Sam.* LXX. מולדתך] + *καὶ ἔσομαι μετὰ σοῦ* LXX. — V. 14—16. Die Weiber gehen gerne auf den Vorschlag ein; der Vater hat auch sie sich entfremdet. Im Vaterhaus haben sie, nach dem ihnen etwa bei der Heirath gegebenen (29, 14. 29), kein Erbe weiter zu erwarten. Der Vater behandelt sie wie Fremde, denn er hat sie verkauft (29, 18. 27, vgl. 24, 53), u. verzehrt nun (19, 9) auch den Erlös für sie (Ex. 21, 35) d. h. die durch Jacob's Dienst erworbenen Güter geniesst er selbst, ohne ihnen etwas davon zu geben. ותען] s. 9, 23. נָכְרִיּוֹת] כנכריות LXX. *Sam.* גַּם] Inf. abs. weist aus, dass es zum Verb. gehört; ebenso 46, 4 bei B. V. 16. כִּי] nicht: *so dass* (*Kn. Del.*[4], auch nicht Dt. 14, 24. Ij. 10, 6; Fälle wie V. 36. 20, 9. 40, 15 sind andere); auch nicht affirm. *ja* (*Del.*[5]), sondern mit Nachdruck das Gegentheil zu ihrer Angehörigkeit ans Vaterhaus einführend (Ps. 37, 20. 49, 11. 130, 4): *vielmehr* wir stehen für uns, u. alles, was Gott unserem Vater entzogen hat (V. 9), gehört nur uns, nicht ihm, ist unser Eigenthum; somit keinerlei Grund, nicht zu gehen. עֹשֶׁר] im Pent. nur hier (vgl. 14, 23). — V. 17—25. Jac. zieht mit Familie u. Habe ohne Vorwissen Laban's fort; auch seine Terafim entwendet ihm Raḥel; Lab. verfolgt u. erreicht den Fliehenden auf dem Gilead. V. 17. *seine Söhne u. Weiber*] s. Weiber u. Söhne, LXX *Sam. auf die Kamele*] 24, 61. — V. 18. וינהג את כל מק'] von B, s. Ex. 3, 1. Der Rest des V. aber von A, vgl. 36, 6 (auch 46, 6). *das Vieh seines Erwerbes*] „also nichts von Laban's Vieh" (*Kn.*). — V. 19 ff. Der Abzug geschah aber (nach B) heimlich u. fluchtartig. Laban *war* zur Schur seiner Schafe *gegangen*, welche bei der Grösse seiner Herden eine Anzahl Tage dauerte (1 Sam. 25). Seine Abwesenheit benützt Raḥel, ihm seine Hausgötter zu entführen u. so, wenigstens ihrer Absicht nach, den Schutz u. Segen derselben oder das Glück des Hauses sich zuzueignen (so wie Aeneas die Penaten aus Troja mit fortnahm Dionys. Hal. 1, 69; Verg. Aen. 3, 148 f. 4, 598. *Kn.*); u. Jacob benützt sie, um heimlich zu entkommen. תְּרָפִים] s. *Win.*[3] II. 608; *Ew.* Alt.[3] 296 ff. Ein sicheres Etymon des Worts ist noch immer nicht gefunden. Nicht mehr Werth als die vielen bei *Ges.* th. 1520 f. verzeichneten Vermuthungen hat die Combination mit רפאים (*Neubauer* Acad. 1886 No. 756, S. 297ª) u. ass. *tarpu* = *dimma* Gespenst (*Sayce* in ZA. II. 95), wonach die Ahnengeister zu verstehen wären. Übrigens ist hier wohl nur ein einzelnes Bild (1 S. 19, 13. 16) ge-

Digitized by Google

meint; der Plur. pron. suff. V. 34 u. אֱלֹהִי V. 30 beweist nicht sicher für eine Mehrzahl (*Ew.* 318[a]), noch weniger 35, 2. *Aramäer*] wie V. 24, s. zu 25, 20; hier, wo Laban zuvor oft genug genannt war, ist der Beisatz weniger aus nationalem Selbstgefühl des Hebräers als vielmehr zur Erklärung des Religionsunterschiedes, vielleicht auch zur Vorbereitung auf V. 44 ff. aufgenommen, ebenso V. 24 (*Budd.* 422 will ihn für einen Einschub nach A erklären. Aber V. 47 ist er doch vorausgesetzt. S. auch Dt. 26, 5). לָבָן גָּנַב] auch V. 26 *den Sinn von einem täuschen*, vgl. *κλέπτειν νόον* Hesiod. theolog. 613. Hom. Ili. 14, 217; kürzer c. Acc. prs. V. 27 wie *κλέπτειν τινά* u. lat. *decipere* (*Kn.*). עַל־בִּלְתִּי] wegen Mangels davon dass d. i. *weil* oder *sofern nicht* (*Ew.* 322[a]), nur hier so. *dass er fliehen wollte*] d. h. davongehen, sich fortmachen (vgl. V. 27). — V. 21. *Strom*] nach gew. Annahme (s. 24, 10) der Eufrat (wie Ex. 23, 31. Mich. 7, 12); dann aber müssen die Worte ויקם ויעבר את הנהר ein Einsatz aus C sein, s. V. 23. *u. stellte sein Gesicht*] nahm seine Richtung nach dem Gebirge Gilead, vgl. 2 R. 12, 18. — V. 22 f. Erst am 3. Tag erfährt Lab. seine Flucht u. setzt nun mit seinen Brüdern d. h. Stammesgenossen (Lev. 10, 4. 2 S. 19, 13) dem Entflohenen nach. Nach 7 Tagemärschen holt er ihn auf dem Gebirg Gilead ein. Von Ḥarran aus in 7 Tagen den Gilead zu erreichen, ist auch bei grösster Eile (V. 36) eine Unmöglichkeit, vollends für Heerden (33, 13 f.) in 10—12 Tagen. Daraus ergibt sich, da die Zahl nicht anzufechten ist, im Zusammenhalt mit 29, 1, dass B Labans Wohnort viel näher beim Gilead gedacht hat (trotz *Del.*[5]), u. dass, da הַנָּהָר nur der Eufrat sein kann, ויקם ויעבר את הנהר V. 21 aus der andern Quelle (C) stammt. — V. 24. Lab. mit seinen Mannen ist weit stärker (V. 29); Jac. ist in Gefahr, seiner Rache zum Opfer zu fallen; da tritt Gott, noch vor dem Zusammenstoss beider, ins Mittel u. warnt nächtlich im Traum (20, 3) den Lab., mit Jac. zu reden (geschweige zu thun) מִטּוֹב עַד־רָע d. h. nicht: von gutem anhebend dann zu bösem übergehend (*Kn. Buns.*), sondern (24, 50 u. 14, 23) *irgend etwas*, näml. übles, was aus הִשָּׁמֶר לְךָ folgt; LXX richtig *πονηρά*, ebenso V. 29. — V. 25 das Zusammentreffen nach C (gegen 23[b]). Eine Unterscheidung zwischen הדביק *nahe hinterher sein* u. השיג *einholen* (*Kn.*) ist haltlos. Jacob hatte sein Zelt aufgeschlagen (תקע אהל im Pent. nur hier) auf oder an dem הָר, u. Laban mit seinen Brüdern schlug auf oder an הר הגלעד auf. Nach V. 21 u. 23 kann הָהָר nur als הר הגלעד verstanden werden, also ergäbe sich: Laban lagerte *eben daselbst* (*Vulg. Kn.*). Aber so kann sich kein Schriftsteller ausdrücken. Entweder war הר bei C näher bestimmt (nach *Lag.* Agathang. S. 157: בהר המצפה, vgl. V. 49) u. wurde die Näherbestimmung von R weggelassen, weil sie zum Text des B nicht passte; oder hatte C den Namen noch nicht genannt, weil er V. 48 die Entstehung desselben erzählen wollte (dann müsste 25[b] von R sein). [אחיו] אֶחָיו dafür zu setzen (*Lag.*, *Buhl* Kanon 250), ist nicht nöthig. Sonst s. hinter V. 54. — V. 26—42. Die Verhandlung zwischen beiden u. Laban's Beschämung. V. 26—28. Zunächst macht er ihm Vorhalt über die Unziemlichkeit des heiml. Entweichens. Dabei ist aber V. 27,

Digitized by Google

als theilweise Variante zu 26 (wobei גנב ohne לבב), wahrscheinlich Einsatz aus C (in LXX wird durch Versetzung der 5 ersten Worte des V. 27 hinter עשית V. 26 nachgeholfen). לְבָבִי] s. zu 20, 5. *Schwertgefangene*] im Krieg erbeutete 2 R. 6, 22. בְּחַרְבִּי וּבְקַשְׁתִּי] *Ges.* 114, 2 A. 3. וְלֹא הִגַּדְתָּ] LXX לוּ וג׳, wozu ואש׳ Nachsatz. *dass ich dich entliess* mit Fröhlichkeit (1 S. 18, 6), Gesang u. Musik, dir eine festl. Abschiedsfeier bereitete (über solche im neuen Orient, s. *Harmar* Beob. I. 415 f., *Kn.*). בָּנַי] s. V. 43. 32, 1 (Enkel), vgl. zu 29, 5. Damit habe er als unverständiger Mann gehandelt. Sowohl נָשַׂשׁ im Sinn von נָתַן, als הִסְכִּיל im Pent. nur hier. Zu עֲשׂוֹת für עֲשׂוֹת s. 48, 11. 50, 20. Ex. 18, 18 in derselben Urkunde (*Kn.*); *Ges.* 75 A. 2. — V. 29. Dafür wäre er wohl im Stand, an Jac. Ahndung zu nehmen, aber Gott habe verwichene Nacht (19, 34) ihm das untersagt. יֵשׁ לְאֵל יָדִי] wie Mich. 2, 1. Prov. 3, 27 u. verneint Dt. 28, 32. Neh. 5, 5; wörtl. nicht: *es ist zum Gott meine Hand* (*SebSchmid*, *Kn. Hitz. Berthe.*), was zwar für *ich vermag alles*, passend gesagt wäre, nicht aber für *ich vermag es, habe die Macht*, sondern (mit den älteren; *Ges. Tuch Ew. Del.*): *es ist gemäss der Kraft meiner Hand*, es entspricht meiner Macht, ich vermag's. אֵל heisst nicht „Starker" von אוּל, sondern ist ein Nom. wie שֵׁם, עֵץ (s. S. 18). *Gott eures Vaters*] näml. des Jac. u. der Seinigen (vgl. 37. 46); der Vater ist Isaac. Dass es Jacob's Stammgott war, der mit ihm redete, erkennt Lab. an dem Inhalt der Warnung. *Sam.* LXX haben א׳ אֲבִיךָ. — V. 30. Nun aber, wenn er auch darüber nicht weiter mit ihm rechten will, weil Jac. eben einmal fortgezogen ist, u. Lab. sich das aus seiner grossen (*Ges.* 113, 3, a) Sehnsucht nach dem Vaterhaus erklären mag, so kann er doch den Götterdiebstahl nicht blos so hinnehmen. Er kommt damit auf den 2., ihm wichtigsten Punkt. Aber gerade in diesem Punkt, worin er unbestrittenes Recht hat, zieht er nachher den kürzeren; er wird von der eigenen Tochter, die er einst um ihr Recht betrogen (29, 25 ff.), überlistet. נִכְסַפְתָּ] im Pent. nur hier. — V. 31 f. Auf die erste Rüge bemerkt Jac., er habe (כִּי wie 20, 11) befürchtet, Lab. werde seine Töchter von ihm reissen, nach seiner Willkühr 29, 23 ff. Im 2. Punkt weiss sich Jac. unschuldig, da ihm Raḥel vom Diebstahl nichts gesagt hat; er erklärt also getrost, dass der sterben soll, bei welchem L. die Terafim finde, u. gestattet diesem die Durchsuchung. עִמָּם אֲשֶׁר] für אֲשֶׁר—עִמּוֹ (44, 9 f.) ganz ungewöhnlich (obwohl in den aram. Verss. nachgeahmt, bei *Ew.* 333ª. *Ges.* 138, 1 anerkannt). Auch ein וַיֹּאמֶר zu Anfang des V., was die LXX noch bieten, vermisst man ungern (*Böttch.* NÄL. I. 22). *soll nicht leben*] die Patriarchen hatten Gewalt über Leben u. Tod ihrer Angehörigen (38, 24). *unsere Brüder*] wie V. 23; Jacob hat viele Leute bei sich (30, 43. 31, 37. 46. 54. 32, 8). הַכֶּר־לְךָ] 37, 32. 38, 25. — V. 33—35. Laban durchsucht die Zelte, von denen jede Hauptperson eines bewohnte (24, 67). In 33ª ist ובאהל שתי האמהות gleich mit aufgeführt, um nachher bei Raḥel's Zelt stehen bleiben zu können, aber das folg. ויצא מאהל לאה schliesst sich so nicht gut an; die Umstellung der LXX gibt keine Abhilfe; wirksamer wäre, ובאהל לאה hinter האמהות zu stellen. וַיָּבֹא לָבָן] +

Digitized by Google

וירחמש *Sam.* LXX. Raḥel *hatte* die Terafim in einen Kameelkorb oder *Tragsessel* gethan u. sich darauf gesetzt, u. gab vor, die monatl. Reinigung (18, 11) zu haben, wodurch sie ihrer Pflicht, vor dem Vater aufzustehen (Lev. 19, 32), sich entzog, u. zugleich dem Lab. die Lust zur Durchsuchung (Lev. 15, 19) benahm (*Kn.*). *nicht entbrenne es in den Augen*] noch 45, 5; die Gluth des Zorns offenbart sich im Blick der Augen. — „Das genannte Geräth ist ein 5 Fuss langer Palankin, welcher einen Sitz hat, quer über den Kamelsattel gelegt u. mit Stricken befestigt wird; an den Seiten u. oben querüber sind Stäbe, die mit Teppichen umhängt werden, so dass der Reisende im Schatten sitzt oder liegt. Kleiner sind die Palankine, welche der Länge nach an beiden Seiten des Kamelsattels angebracht werden u. bes. zum Transport der Frauenzimmer dienen, *Burckh.* Bed. 370f.; *Brown* R. 473; *Ker Porter* R. II. 239 u. a. bei *Jahn* bibl. Arch. I, 1. 285f." (*Kn.*). אָמָה] 20, 17. חִפֵּשׂ] 44, 12. — V. 36f. Jacoh wird muthiger, da alles gut für ihn abgelaufen ist, u. weist nun Lab. zurecht. וַיִּחַר לְיַ֫עֲ] 4, 5. מַה 2⁰] ומה *Sam.* LXX *Peš.*, *TgJon.*, viele hbr. Cod. „Zu דָּלַק אַחֲרֵי פ׳ *brennend, hitzig sein* (Jes. 5, 11) hinter jem. her d. i. ihn hitzig verfolgen vgl. 1 S. 17, 53" (*Kn.*). *entscheiden zwischen uns*] schiedsrichterlich (Jes. 2, 4. Ij. 16, 21); in anderer Bedeutung steht הוכיח 20, 16. 21, 25 bei B (24, 14. 44 bei C). — V. 37. עַ֫] minder gut וכי *Sam.* LXX *Vulg.* לוּ] 22, 5. — V. 38—42. Um Laban's Benehmen in's gehörige Licht zu stellen, erinnert Jac. weiter in beredten u. mehrmals dichterisch gehobenen Worten an seinen 20jähr. sorgsamen, uneigennützigen u. schweren Dienst u. an die vielen Versuche Laban's, ihm seinen gebührenden Lohn zu entziehen, welche nur durch das Einschreiten des Gottes Jacob's vereitelt wurden. V. 38. זֶה] 41. 27, 36. *sie thaten nicht Fehlgeburten*] Ex. 23, 26. Ij. 21, 10; so sorgfältig behandelte sie der Hirte. — V. 39ª erklärt sich aus Ex. 22, 12. אֲחַטֶּ֫נָּה] für אֲחַטְּאֶ֫נָּה *Ges.* 74 A. 4; hier = *büssen, ersetzen*, wie sonst שָׁלַם. Das verlangte Laban auch von ihm. תְּבַקְּשֶׁנָּה] fehlt in LXX *Sam.* *Gestohlenes des Tages, G. der Nacht*] ich ersetzte, wie du fordertest, die weggekommenen Thiere, mochten sie bei Tag oder Nacht gestohlen worden sein, vgl. Ex. 22, 11. Über das ־ִי s. *Ges.* 90, 3. Die Iprff. vergegenwärtigen in lebhafter Darstellung das geschehene (nicht: ich will büssen, du sollst fordern, *Tuch*). — V. 40. Der Dienst war anstrengend. *Ich war — bei Tag frass mich Hitze*] ich wurde bei Tage von Hitze verzehrt, *Ew.* 128ª. „Bekanntlich entspricht im Orient die Nachtkälte der Tageshitze, vgl. Jer. 36, 30; *Morier* zweite R. 104; *Wellsted* Arab. I. 64; *Katte* R. in Abyss. 12. 56; *Rosenm.* ANM. z. d. St. *mein Schlaf*] der mir zukommende, gehörende, Jes. 21, 14. 31, 9" (*Kn.*). — V. 41f. Es ist nicht nöthig, V. 38—40 wegen des gleichen Anfangs mit V. 41f. von einem andern Vrf. abzuleiten (*Wl.*); die Wiederholung ist in einer so lebhaften Rede wohl am Platz. Über die Zeitrechnung s. zu 30, 26. *zehnmal*] V. 7. — V. 42. אֱלֹהֵי 2⁰] fehlt in LXX *Vulg.* *Furcht Isaac's*] d. i. Gegenstand seiner Furcht u. Scheu, numen reverendum, σέβας, alterthüml. Benennung Gottes; ebenso V. 53 (vgl. Jes. 8, 13) לְ] *für*

Digitized by Google

mich, mir günstig Ps. 124, 1 f. 56, 10. כִּי עַתָּה] *ja dann* (*Ew.* 358ª) *hättest du mich leer entlassen*; vgl. 43, 10. Num. 22, 29. 1 S. 14, 30. 2 S. 2, 27. יָגַע כַּפַּי] *die Mühsal meiner Hände*, meine mühselige Arbeit hat Gott *gesehen*, in Betracht genommen (16, 11. 29, 32), u. demgemäss entschieden (V. 37). — V. 43. Beschämt u. durch Jacob's Rede geschlagen sucht zwar Lab. sein Vaterrecht auf alles, was Jacob hat, Weib Kinder u. Gut, aufrecht zu erhalten, lenkt aber doch sofort zur Versöhnung um mit der Wendung: diesen meinen Töchtern aber oder ihren Söhnen, was sollte ich ihnen heute thun? d. h. wie ihnen ein Leid zufügen? vgl. zu לְ עָשָׂה im schlimmen Sinn 22, 12. 27, 45. Ex. 14, 11. — V. 44. Er schlägt vor, sie wollen einen Friedens- u. Freundschaftsbund mit einander schliessen (vgl. 21, 23 ff. 26, 28 ff.). לָבָה] *wohlan* 37, 13. Ex. 3, 10 bei B. וְתִהְיֶה] Subj. kann nicht בְּרִית, das fem ist, sein; auch die Handlung (*Del.*⁵) nicht, welche, als etwas vergängliches, selbst eines bleibenden Zeugen bedarf. Also wird entweder לְ zu streichen, oder (*Olsh.*), anzunehmen sein, dass davor einige Worte wie וְנַעֲשֶׂה גַל oder מִצְפָּה (je nachdem der V. urspr. dem C oder B angehört) ausgelassen sind (vgl. den Fall V. 25). Denn die folg. Erzählung über die Bundesschliessung V. 45—54, in sich unzusammenhängend u. voll von Doppelangaben, ist sicher das Ergebniss einer Zusammenarbeitung mehrerer Berichte, hat auch (*Wl.* XXI. 431) mehrere Glossen in sich. Die LXX (*Ilg.*) suchten durch Umstellungen vergeblich Ordnung zu schaffen; verschiedene Scheidungsversuche sind gemacht von *Ew.* G.³ I. 498, *Hupf.* 161, *Böhm.*, theils zu verwickelt, theils nicht genügend. Der Bericht des C liegt vor in V. 48—50 (*Astruc*, *Schr.*, *Del.*) u. 46 (*Wl.*): nach ihm war ein גַּל, den sie errichteten, der Zeuge, u. zwar dafür, dass Jacob Laban's Töchter gut zu behandeln versprach, die מִצְפָּה aber erst vom Harmonisten hinzugefügt. Der Bericht des B, in 45. 51—54, hatte eine מַצֵּבָה, die sie errichteten, u. zwar als Zeugin dafür, dass die Aramäer u. Hebräer diesen Ort als Grenze zwischen sich heilig halten wollten. Besiegelt wurde bei beiden (V. 46 bei C, 54 bei B) der Bund durch eine Mahlzeit. Gilead hat davon seinen Namen (48 bei C). Die von *Kitt.* 129. 140 f. vorgeschlagene Scheidung, wornach 45 f. 48ª. 50. 53 f. dem B, 51 f. (aber ohne die מצבה) dem C zu geben wäre, hätte den Vorzug, dass sich אלהים V. 50 wohl erklärte, aber die Scheidegrenze zwischen Aram. u. Hebr. (52) passt besser für B (der den Laban הארמי nennt); u. wenn V. 46 neben 45 bei B stand, wäre in V. 46 ויעקב אמר (statt ויאמר יע׳) zu erwarten. Auch scheint B, der schon V. 21. 23 (25ᵇ) den הר הגלעד nennt, keine besondere Erklärung des Namens גלעד gehabt zu haben. — V. 45 nach B. Ein Stein wird als Denksäule aufgerichtet, nach dem Text von *Jacob*, aber nach V. 51 von Laban, weshalb anzunehmen ist (*Astr. Ilg. Wl.*), dass es urspr., in Fortsetzung von V. 44, bloss hiess וַיִּקַּח אֶבֶן, u. יעקב eine jüngere, aber unrichtige Ergänzung ist. Die hier gemeinte מַצֵּבָה war gewiss an hohem Ort, weithin sichtbar, daher war הָרִים der richtige Ausdruck, u. beweist gegenüber von שָׂדֶה 28, 18. 22 keine Verschiedenheit des Vrf. (gegen *Kn.*), vgl. noch 35, 20. — V. 46 fällt Text des C ein. Steine werden zu einem גַּל *Wall* zusammengetragen,

Digitized by Google

auf welchem sie dann die Bundesmahlzeit halten. Dass auch hier יַעֲקֹב unrichtige Glosse (*Wl.*) sei, ist nicht so evident, aber daraus wahrscheinlich, dass V. 48ff. Laban es ist, der die Bedeutung des גַּל erklärt. Eine *Mit*wirkung der Leute Jacobs wäre unanstössig. — Das Bundesmahl kann füglich nur nach Ablegung der Schwüre vorgenommen worden, wohl aber schon vor derselben vom Erz. erwähnt sein. Vielleicht stand indessen V.^{b} wie 48^{b} urspr. bei C erst hinter V. 50, u. ist nur von R versetzt, um die beiden Versprechungen 48—50. 51—53 unmittelbar auf einander folgen zu lassen. ויקחו] LXX וילקטו, gebilligt von *Plüschke*, *Lag.* Onom.[1] II. 95, *Olsh.*, *KS.* — V. 47 wegen 48^{b} nicht von C, aber auch nicht von B, der nur von מצבה, nicht von גל erzählt hat, also freier Einsatz (*Wl.*) von einem, welcher, veranlasst durch הארמי V. 20. 24, die Worte 48^{b} genauer bestimmen wollte. שהדותא] über שׂ (nicht ס) s. zu Ij. 16, 19. — Beide Namen, der hbr. u. der aram., besagen *Hügel* oder *Wall des Zeugnisses.* „Zur doppelten Benennung scheint die Lage des Orts auf der Grenze veranlasst zu haben. Denn nördl. von Gilead wohnten zum Theil aram. redende Stämme (22, 24), während solche im südl. Theil des Ostjordanlandes nicht nachzuweisen sind, u. bis zum Gilead dehnten die damasc. Aramäer bisweilen ihre Herrschaft aus (1 R. 22, 3ff. 2 R. 9, 14f.). Auch im Folgenden wird der Gilead als eine Art Grenzscheide betrachtet" (*Kn.*). — V. 48. An V.^{a} reihte sich bei C wohl urspr. V. 50; V.^{b} auch aus C, aber (wie 46^{b}) erst von R hieher versetzt. C deutete den Namen גִּלְעָד, der sich nach arab. *ǵalʿad* d. i. *durus*, *firmus* erklärt, als גַּלְעֵד, womit freilich wenig stimmt, dass man gewöhnlich הַגִּלְעָד (zB. V. 21. 25) sagte. עַל־כֵּן ק׳ שׁ׳] 11, 9. 19, 22. 25, 30. 29, 34f., immer bei C. — V. 49. והמצפה] fällt auf, weil vorher nicht von מִצְפָּה *Spähort*, *Warte* die Rede war (doch s. zu V. 25), sondern nur von einer מַצֵּבָה, was *Sam.* auch dafür hat. Bezüglich der gramm. Structur ist zwar kaum zu bezweifeln, dass es Fortsetzung von 48^{b} sein soll: u. *die Miṣpa* sc. nannte er den Ort (*Kn. Ke.*) oder auch: nannte er die Maṣṣeba (*Saad.*, *Ew.* Comp. d. Gen. 64; *Ges.* th.), denn nur dazu passt das folg. *weil* (30, 18) *er sagte* (vgl. 10, 9. 16, 13. 22, 14). Aber der Satz ist so lose an 18^{b} angereiht, dass man zu der Vermuthung gedrängt wird, er sei so nicht aus C geschöpft, sondern erst von R zurechtgemacht, sofern man zu seiner Zeit (vielleicht mit anderer Localisirung der Sage) mehr von einer Miṣpa in Gilead sprach, als von einer Maṣṣeba. Die Meinung, dass der Einsatz des R וְהַמַּצֵּבָה gelautet u. erst ein noch Späterer, wegen des übeln Geruchs der מצבות, die Änderung in והמצפה vorgenommen u. יצף יי׳ וג׳, auch 50^{b} hinzugeschrieben habe (*Wl.*), ist darum unwahrscheinlich, weil V. 45. 51ff. die מַצֵּבָה ohne Anstand stehen gelassen wurde. Die Frage ist nur noch, ob R alles von יֶצֶף bis מֵרֵעֵהוּ 49 u. den damit zusammenhängenden 50^{b} frei eingesetzt, oder dazu etwas von C Gegebenes benützt habe. In Anbetracht von 53 neben 51f. bei B, ist sehr wohl möglich, dass auch C neben 50^{a} schon etwas gehabt habe, wie יראה יי׳ ביני ובינך כי וג׳, u. R. nur mit Beziehung auf והמצפה es umgearbeitet u. umstellt habe. יצף] Gott solle zwischen ihm u. Jacob

Digitized by Google

spähen, darüber wachen, dass jeder seiner Bundesverpflichtung nachkomme, *weil* sie einer dem Blick des anderen entzogen (4, 14) sein werden, also selbst einander nicht überwachen können. יהוה] LXX ὁ θεός. — V. 50. Der specielle Inhalt des Versprechens war nach C, dass Jacob Laban's Töchter nicht drücken oder misshandeln (zur Rache für Laban's Trügereien), u. keine andern Weiber zu ihnen hinzu (עַל wie 28, 9) nehmen solle. אִם] im Schwur wie 14, 23. 26, 29. *kein Mensch ist mit uns*] als Zeuge u. Schiedsrichter, also soll Gott Zeuge sein, zwischen ihnen. רְאֵה] wie 27, 27. 41, 41. אלהים] auffallend neben יהוה 49, u. wohl ein Beweis, dass die Worte auf Ein- oder Umarbeitung des R beruhen. Der urspr. Gedanke (48), dass der גַּל Zeuge sein soll, tritt dadurch gänzlich zurück. — V. 51—53 bringt den Inhalt des Eidschwures nach B. Richtig (vgl. Cp. 21 u. 26) spricht auch bei ihm (wie bei C V. 48 ff.) Laban, als der, der den Bund anbot, die zu beschwörenden Worte dem Jacob vor. Da B einen גל wohl nicht erwähnt hatte (S. 355), so ist עֵד הַגַּל הַזֶּה וְ הַמַּצֵּבָה הַזֹּאת 51 u. Einsatz des R (*Ew. Wl.*), welcher die Harmonie zwischen B u. C dadurch herstellte, dass er, wie er 48 f. dem גל die מִצְפָּה beiordnete, so nun der מצבה des B den גל des C beigab. יְרִיתִי] Ij. 38, 6; ירה ist nicht der Ausdruck für Steine *zusammenwerfen*, also kein Beweis, dass וחנה המצבה (*Kitt.* 141) Einschub sei. אִם] mit folg. וְאִם *sive—sive* (*Del. Ke.*), aber im Eidschwur wohl richtiger wie 50ᵃ, mit wiederholter Negation: *gewiss nicht ich — nicht werde ich* u. s. w. אֶת־הַגַּל הַזֶּה 1° u. 2°] wird bei B gelautet haben את הגלעד הזה, denn dass er den גלעד ohne weiteres גל nennen konnte, ist doch nicht anzunehmen. ואת המצבה הזאת wird Zusatz des R sein. לְרָעָה] zum Bösen d. i. in feindl. Absicht (2 S. 18, 32). Laban u. Jacob (Naḥoriden u. Abrahamiden) wollen künftig nicht feindlich gegen einander ziehen u. den Gilead nicht in solcher Absicht überschreiten. V. 53. Als Richter zwischen ihnen beiden ruft L. den Gott Abraham's u. den Gott Naḥor's auf, welche beide dann durch die Appos. *der Gott ihres Vaters* auf eine Einheit gebracht werden, wie wenn diese bei Terach's 2 Söhnen in eine Zweiheit auseinandergegangen wäre (vgl. Jos. 24, 2). Übrigens kommt אֱלֹהֵי אֲבִיהֶם nachgehinkt, fehlt in LXX u. hbr. Cod. (lautet in *Sam.* אבי אברהם), u. ist wohl Glosse (*Kennic. Houbig. Olsh. Wl., Geig.* Urschr. 284). וַיִּשָּׁבַע] LXX *Sam. Peš. Vulg.* וישבע, s. aber Jos. 24, 2. — Jacob schwur nun auch (vgl. 21, 24) bei der *Furcht* (V. 42) d. h. dem Gott seines Vaters. — V. 54. Nun nach vollzogenem Schwur folgte die (46 vorausgenommene) *Bundesmahlzeit* (vgl. 26, 30. Ex. 24, 11. 2 S. 3, 20 f.), von Jacob veranstaltet (vgl. 26, 30), u. hier sogar durch den Ausdruck (vgl. 46, 1) als Opfermahlzeit bezeichnet. Er zog auch seine Leute (V. 46) zu; dass Lab. dabei war, folgt aus dem Zweck der Mahlzeit. Und so brachten sie die Nacht dort auf dem Berge zu. *Brod essen*] Mahlzeit halten, nach der Hauptspeise bezeichnet vgl. 37, 25. 43, 25. Ex. 2, 10. 18, 12. Matth. 15. 2. Schon an sich ist „das Zusammenessen ein Act der Freundschaft bei den Arabern, *Nieb.* Arab. 48; *Sonnini* I. 437; *Volney* R. I. 314; *Buckingh.* Syr. II. 18; *Burckh.* Bed. 140. 264. 270" (*Kn.*), bei Verfeindetgewesenen Act der Versöhnung;

Digitized by Google

hier ist es deutlich ein Bestandtheil der feierl. Bundeshandlung. — Der הַר הַגִּלְעָד ist wie אֶרֶץ הַגִּלְעָד im AT. in der Regel Bezeichnung des gesammten Gebirges u. Landes südl. vom Jarmuk bis zu den Ebenen Ḥesbon's hin (Dt. 3, 12 f. Jos. 17, 1. 5. 2 R. 10, 33 u. ö.). Heutzutage haftet der Name *Ǵebel Ǵil'âd* an dem etwa 9 KM. von O. nach W. sich erstreckenden Gebirgszug, 8 KM. südl. von W. Zerqâ (Jabboq), „auf dem die verfallenen Städte *Ǵil'âd* u. *Ǵil'aud* (*Burckh.* Syr. 599 f.) sich befinden, nördl. von Salṭ (*Rob.* Pal. III. 922), östl. von ʿAllân (*Seetz.* I. 393), u. von dem der Gebel ʿOscha der höchste Punkt ist (*Rob.* II. 481; *Buckingh.* II. 24). Eine Stadt Gilead nennt Hos. 6, 8 (Jud. 10, 17?). Der Ort Miṣpa (Jud. 11, 11. 34), war vermuthlich nicht verschieden von Miṣpe Gilead (Jud. 11, 29) u. wohl auch einerlei mit Ramath Miṣpe Jos. 13, 26, dem bekannten Ramoth im oder am Gilead (Dt. 4, 43. Jos. 20, 8. 21, 36) oder Ramoth Gilead's (1 R. 4, 13. 22, 3 ff. 2 R. 8, 28. 9, 1 ff.), welches nach den Onomast. 15 Mill. westl. (nordwestl.) von Philadelphia lag" (*Kn.*). Zu suchen ist dieses Miṣpa-Ramoth nach den meisten im heutigen es-Salṭ (*Seetz.* I. 397; *Buckingh.* II. 45; *Bäd.*[2] 287; *Ri.* HWB. 1003), aber wahrscheinlicher (*Hitz.; Langer* im „Ausland" 1882 S. 181) 11 KM. nördlicher in den Ruinen el-Ǵal'ûd. Auf Grund dieses Sachverhalts glaubte *Kn.* unter גִּלְעָד (23, 25) u. גִּלְעָד (47 f.) den heutigen Ǵ.Ǵil'âd u. unter חַמְצְפָה 49 das alte Miṣpa oder Ramoth verstehen zu dürfen. Aber das verträgt sich nicht mit 32, 3. 23 f., wornach Jac. erst später den Jabboq überschreitet. Hier muss vielmehr die nördl. vom Jabboq gelegene Hälfte Gileads, Ǵ. ʿAǵlûn, verstanden werden, welche auch als Grenzscheide der Hbr. u. Aram. allein passt. Welche Örtlichkeit aber im G. ʿAǵlûn der Vrf. im Auge hatte, ist nicht mehr auszumachen. Die erst durch R (C?) hereingekommene מצפה kann hier nichts entscheiden: es kann sein, dass R, einer andern Localisirung der Sage folgend, Miṣpa-Ramoth im Auge hatte, es ist aber auch möglich, dass er eine Miṣpa im Ǵ. ʿAǵlûn meinte. „*Beke* hat auf dem Ǵ. ʿAǵlûn einen Cromlech gefunden, eines jener bekannten Steindenkmale aus dem Uralterthum, u. dem Consul *Finn* versicherten seine arab. Begleiter, dass es deren eine Menge auf den dortigen Bergen gebe" (Bl. II. 472). — Cap. 32, 1—3 nach B. Lab. u. Jac. trennen sich; dem Jac. begegnet auf seinem Zug ein Engelheer, bei Maḥanaim. — V. 1. Lab. nimmt Abschied u. kehrt heim. וישקם] 20, 8. 21, 14. 22, 3. 28, 18. *küsste seine Söhne*] 31, 28. — V. 2. ויפגעו] 28, 11. Engel Gottes] 21, 17. 28, 12. — V. 3. ויקרא וגו'] 28, 19. Diese Begegnung der Engel, diesseits der aram. Grenze, entspricht dem Engelgesicht Jacob's beim Antritt der Wanderung (28, 10 ff.); sie erinnert ihn an den göttl. Schutz, der ihn bis hieher geleitet, u. versichert ihm denselben auch für die weiteren Gefahren. מַחֲנִים] zwar LXX (*Vulg.*) παρεμβολαί, haben Pl. verstanden (wie *Ges.* th. 496). An sich wäre sehr wohl möglich, dass מַחֲנִים erst auf einer jüngeren dualischen Zerdehnung eines älteren מָחֳנַיִם *Lagerort* beruhte, wie das bei andern der vielen vorisraelitischen Ortsnamen, die einst auf ־ַיִם oder ־ָן endigten, wahrscheinlich ist (s. 37, 17. 38, 21; *Philippi* in ZDMG. XXXII. 63 ff.), u. dafür

Digitized by Google

kann sprechen, dass hier blos von מַחֲנֵה die Rede ist (*Wl.* XXI. 433). Aber aus V. 8—11 folgt, dass gerade bei מחנים die dualische Aussprache sehr alt ist; auch hier V. 3 kann man in dem Engellager u. Jacob's Lager das *Doppellager* angedeutet finden (s. auch zu 32, 22). Es war eine altheilige Stadt (Levitenstadt Jos. 21, 36), eine der bedeutendsten Städte Gilead's, zu Gad gehörig, aber auf der Grenze gegen Manasse Jos. 13, 26. 30, Königsstadt des Išbaal 2 S. 2, 8. 12, 29 u. Sitz David's während Abšalom's Aufstand 2 S. 17, 24. 27, Hauptort eines der Finanzkreise Salomo's 1 R. 4, 14, aber in der späteren Königszeit u. nach dem Exil nicht mehr erwähnt, weshalb auch keine Überlieferung über seine Lage vorhanden ist. Mit *Burckhardt's* (Syr. 597 f.) Ruinenort Meysera (*Kn.*), 2 St. südl. vom Jabboq, hat es nichts zu thun; es muss nördl. vom Jabboq gelegen haben (V. 23), nach V. 11 nicht zu weit vom Jordan, nach 2 S. 2, 29 durch den בִּתְרוֹן von der ʿAraba getrennt (vgl. 2 S. 18, 23 ff.). Der Ruinenort مَحَنَة *Maḥneh* (*Robins.* III. 920), *Möhhny* (*Seetz.* I. 385) oder *Miḥne* (ZDPV. XIII. 206) ist zu weit nördl. u. östl., um hier zu passen; wenigstens hätte dann den Jac. sein Weg eher durch W. Jâbis zum Jordan geführt, als über den Jabbôq.

c) Jacob nach seiner Rückwanderung in Kenaan bis zum Tode Isaac's, Cp. 32, 4—37, 1.

1. Jacob's Zusammentreffen mit Esau und der Ringkampf mit Gott, Cap. 32, 4—33, 17, aus C und B.

Eine neue Gefahr droht dem Jacob in der bevorstehenden Auseinandersetzung mit Esau. Er lässt dem Esau nach Seʿir seine Ankunft melden, erfährt aber von den Boten, dass er mit 400 Mann schon heranziehe. In Todesangst vor der Rache des Bruders trifft er durch Theilung seiner Leute u. Heerden in 2 Lager Sicherheitsmassregeln u. erfleht Gottes Schutz 32, 4—13; rüstet reiche Geschenke für den Bruder u. schickt sie vor sich her V. 14—22, setzt dann in der Nacht über den Jabbôq, u. ringt, als er allein ist, den Rest der Nacht durch, mit einem ihm entgegentretenden göttl. Wesen, das ihm den Namen Israel u. den Segen verleiht, bei Peniel V. 23—33. Dem nun ankommenden Esau geht Jacob mit den Seinen demüthig huldigend entgegen, wird aber von ihm brüderlich empfangen u. kann nur durch Bitten ihm die zugedachten Geschenke aufdringen; sein Anerbieten einer Begleitung lehnt Jacob vorsichtig ab. Esau kehrt nach Seʿir zurück, Jacob lässt sich in Sukkoth nieder 33, 1—17. — In der Läuterungsgeschichte Jacob's ist hier die entscheidende Wendung; diese letzte Gefahr ist für ihn die grösste; dass sie so über Erwarten glücklich vorübergeht, ist Folge seines Gebets 32, 10 ff. u. seines Kampfes mit Gott V. 25 ff. Aber durch ein solches ernstes Ringen um Gottes Gnade musste es auch bei ihm hindurch, die Angst über seine Sünde am

Digitized by Google

Bruder musste in ihrer vollen Stärke von ihm empfunden u. die Zuflucht dagegen in Gott allein gesucht werden, ehe ihre Folgen abgewendet werden konnten. Nun erst als dieser Gotteskämpfer (Israel) ist er der Jacob, wie ihn Gott haben wollte. — Wie B u. C die Entzweiung mit Esau u. die Flucht vor ihm, so haben beide auch die Wiederbegegnung u. Aussöhnung mit ihm, wie es scheint, im wesentlichen ähnlich erzählt. Aus beiden zusammen hat R dieses Stück hergestellt, wogegen A, der keinen Bruderzwist gemeldet hat u. den Esau erst später von Jacob sich trennen lässt (36, 6), hier nicht in Betracht kommt. Wenn nun das Gebet 32, 10—13 (s. d.) fast in jedem Wort auf C hinweist, ausserdem 8f. der Ursprung des Namens Maḥanaim anders als V. 3 (bei B) erklärt wird, endlich aber V. 4—7 die Vorbereitung auf 8—13 ist u. durch שִׁגְּרָה 6 den C verräth, so wird der ganze Abschnitt 4—13 mit seinem Schluss 14^a dem C zuzusprechen sein. Dagegen der Abschnitt 14^b—22 über die Huldigungsgeschenke, obwohl er an sich hinter 4—14^a gut anschliesst, ist doch, weil er in 22^b zu dem Punkt von 14^a zurückführt (*Wl.*), auch von einer Zweitheilung des Lagers nichts weiss (22^b), von B abzuleiten. Die Voraussetzung dazu bei B (Nachricht an u. von Esau) ist von R neben 4—7 nicht besonders mitgetheilt, eher damit zusammengearbeitet (s. V. 4). Dass auch C über ein dem Esau geschicktes Geschenk etwas gehabt hat, folgt aus 33, 8—10, u. vielleicht stammt V. 21 (s. d.) aus ihm; aber dass 14^b—22 ganz aus C stamme (*Bac.* in Hebr. VII. 278 ff.), kann der Ausdruck בְּרָכָה 33, 11 (B) statt מִנְחָה noch nicht beweisen. In der Fortsetzung V. 23f. liegt deutlich ein Doppelbericht vor (s. d.), u. zwar 23 von C, 24 von B. Nur an 24 (nicht an 23) schliesst sich 25 ff., die Erzählung über den Ringkampf, an, welche sonst durch אלהים 31 (s. dagegen 28, 13. 16, wo C trotz des Namens *Bethel* gleichwohl יהוה schreibt) auf B hinweist (*Ilg. Schr. Böhm*), wie auch nach Hos. 12, 4f. die Sage von Jacob's Ringkampf in Nordisrael heimisch war, in welchem B schrieb, nicht C. Die Zutheilung an C (*Wl. Kuen. Kitt. KS. Bac.*) hat 33, 10 mit seiner Anspielung auf פְּנוּאֵל (s. d.) gegen sich, wogegen 32, 31 (s. d.) auch sprachlich für B zeugt, u. nicht (*Bac.*) ohne Willkühr als blosser Einsatz aus B betrachtet werden kann. Die Ersetzung des Namens Jacob durch Israel bei C von 35, 21 an beweist nicht, dass C den V. 29 schrieb, sonst hätte er mit der Ersetzung schon 33, 1ff. beginnen müssen, was er nicht thut; wohl aber ist 33, 20 bei B die Erzählung vorausgesetzt. Dass B sonst keine so leibhaftige Theophanien (besser Angelophanien) erzähle (*Wl.*), ist durch 32, 2 (vgl. Ex. 3, 2) widerlegt; auch der nächtliche Flussübergang V. 23 f. (*Wl.*), spricht eher gegen C (s. d.). Ob auch C eine ähnl. Erzählung hatte, u. ob er über den Ursprung des Israelnamens wie B oder wie A berichtete, ist nicht auszumachen (s. aber zu 35, 10): was die Erzählung hier im Zusammenhang des B leistet, leistet bei ihm das Gebet (10 f.). An 32, 23 (Weiber, Kinder) schliesst sich 33, 1ff., u. läuft also von hier an der Faden des C fort (שפחות 1f. 6, רוץ לקראת 4, חָנָה 1; למצא חן בעיני 8 vgl. 32, 6; אם נא מצאתי חן בע' 10), wie denn auch der ausdrückl. Be-

Digitized by Google

richt über die Ankunft der nach B vorausgeschickten Geschenke hier fehlt. Wenn gleichwohl auch hier V. 5. 11a (אלהים) unverkennbar mehrmals Worte aus B aufgenommen sind, so sieht man daraus nur, dass gerade über das eig. Zusammentreffen der Brüder B u. C sehr ähnlich referirt haben muss. Auch in 33, 4 ist vielleicht noch ein Rest von B. Wohl erst von R stammt 32, 33.

Cap. 32, 4—7. Jacob nach seiner Ankunft in der Jordangegend schickt an Esau Boten nach Se'ir u. lässt ihm seine Rückkehr melden, erfährt aber durch sie, dass Esau mit 400 Mann ihm entgegenkomme. V. 4. שְׂדֵה אֱדֹם] vgl. 14, 7. 36, 35. Es sieht aus wie eine Variante zu א' שעיר, vielleicht aus B. Die Umsiedlung Esau's nach Edom wird in einem nicht erhaltenen Stück des C oder B bemerkt gewesen sein; bei ihnen war ja (Cp. 27) Isaac, als Jacob die Wanderung antrat, schon dem Tod nahe. Anders bei A Cp. 36, 6. — V. 5 f. תאמרון] 18, 28 ff. אֲדֹנִי] Ipfr. Qal, syncopirt aus יֵאָדֵנִי wie Prov. 8, 17; *Ges.* 68, 1. וצאן] besser וצאן LXX *Sam. Vulg. Peš.*, auch hbr. Cod. Der collective Gebrauch von שׁוֹר וג' ist hier eigenthümlich. — V. 7. Esau hat sich schon auf den Weg gemacht, dem Jac. entgegen zu kommen (über וְגַם הִנֵּה ohne הנה *Ges.* 116, 5 A. 3). Seine Absicht ist nicht angegeben; nur die 400 Mann lassen errathen, dass er unter Umständen Rechte geltend machen oder seine Macht zeigen wollte. Gerade diese Ungewissheit seiner Absicht musste in Jac. die Gewissensangst über das einst Verübte (Cp. 27) wachrufen. — V. 8—14a. Was er dagegen that. V. 8 f. In seiner Angst ergreift er die, auch sonst nicht ungewöhnliche, Vorsichtsmassregel, Leute u. Heerden in 2 Lager zu theilen, um bei einem feindl. Überfall nicht alles auf einmal zu verlieren. Ohne Zweifel wird durch diese Zweitheilung bei C der Name Maḥanaim begründet; eine ausdrückliche Bemerkung darüber musste R mit Rücksicht auf V. 3 weglassen. Dass aber C wirklich eine Ortsangabe, näml. Maḥanaim, hatte, sieht man aus שָׁם V. 14a. וַיֵּצֵר] von צר, *Ges.* 67 A. 3. In der Aufzählung der Thiere fehlen die Esel, gegen V. 6 u. 16; andererseits sind wie V. 16 die Kamele genannt, die V. 6 fehlen; 30, 43 sind beide aufgeführt, aber בָּקָר ausgelassen. אַחַת] das fem. ist auffallend, da sofort das masc. wieder eintritt; *Sam.* hat האחד. — V. 10—13. Aber er fühlt, dass mit dieser Klugheitsmassregel ohne göttl. Beistand wenig gewonnen ist, darum wendet er sich betend an Gott u. getröstet sich ebenso demüthig u. dankbar, als glaubensvoll der vielen schon erfahrnen Hilfen u. Verheissungen Gottes. V. 10 nach 28, 13 u. 31, 3. Namentlich auch *mein Vater* Abr., wie 28, 13, ist zu bemerken. — V. 11. קָטֹנְתִּי מִן] *ich bin zu klein, gering für* (18, 14. 4, 13) alle die Gnadenerweisungen u. (Verheissungs-) Treue (vgl. 24, 27. 49), derselben unwürdig. *diesen Jordan*] er war nun wieder im Jordangebiet, u. sein Weg auf den Fluss hin gerichtet, die Entfernung Maḥanaim's von diesem, wie man hier sieht, auch nicht mehr sehr weit. — V. 12. *u. mich schlage, Mutter sammt Kindern*] wie Hos. 10, 14 sprichwörtliche Bezeichnung schonungsloser Grausamkeit (עַל malt die Mutter, die schützend ihre Kinder deckt, *Tuch Kn.*, vgl. auch Dt. 22, 6). — V. 13. Die ihm gegebene (28, 14 bei C)

Digitized by Google

Verheissung zahlreicher Nachkommenschaft wurde, wenn Gott ihn nicht schützte, hinfällig. Zum Ausdruck s. 22, 17 u. 16, 10. — V. 14ª gehört noch zu diesem Abschnitt des C, u. folgt dazu V. 23 die urspr. Fortsetzung. — V. 14ᵇ—22 *die Vorbereitungen zur Begegnung des Esau* nach B, bei welchem auch eine Nachricht über die Ankunft des Esau vorausgesetzt ist. — V. 14ᵇ. Er bereitet ein Geschenk für Esau. *von dem was gekommen war in seiner Hand* (35, 4) d. h. in seinem Besitz, also von dem Besitz, den er mitgebracht hatte; so richtig die Verss. Es ist nach B eine מִנְחָה, eine Art Huldigungsgeschenk (vgl. über den Tribut der Nomaden 2 R. 3, 4. 2 Chr. 17, 11), eine בְּרָכָה 33, 11. Etwas anders nach C, s. V. 21. Das Geschenk ist sehr ansehnlich, zugleich in richtigem Verhältniss der wegen der Zucht u. Milch nutzbareren weiblichen zu den männl. Thieren (Ij. 1, 3. 2 Chr. 17, 11; vgl. Varro r. rust. 2, 3; *Tuch*), aus sämmtl. 5 Arten des Heerdenviehs ausgewählt, im ganzen 580 Stück. תְּיָשִׁים] 30, 35. בְּנֵיהֶם] suff. masc. wie 31, 9. וַעֲיָרִם] *Ges.* 28, 2. — V. 17 ff. Das ausgewählte Vieh übergibt er *Heerde Heerde* allein, d. h. heerdenweise, jede Abtheilung gesondert (*Ges.* 123 A. 2), Knechten, u. weist sie an, beim Ziehen zwischen den einzelnen Heerden freien Raum zu lassen. Der Zug soll dadurch recht lang u. ansehnlich werden, die wiederholte Ankunft immer neuer Heerden soll überraschend wirken (vgl. über den Gebrauch möglichst vieler Personen u. Lastthiere zur Überbringung von Geschenken *della Valle* Reisebeschr. II. 120. 165; *Sonnini* R. II. 108; *Harmar* Beob. II. 127, *Kn.*). Zugleich gibt er jedem Führer auf, beim Zusammentreffen mit Esau zu erklären, das Vieh sei ein Geschenk für ihn u. Jacob folge nach. מֹצֵאכֶם] für מָצְאֲכֶם Ges. 74 A. 2. תְּדַבְּרוּן] s. תאמרון V. 5. — V. 21. יַעֲקֹב] + בָּא *Sam.* LXX. V.ª ist nach V. 18—20 überflüssig; V.ᵇ bestimmt das Geschenk näher als *Sühnegeschenk*; der V. scheint, auch nach אוּלַי (s. zu 16, 2) u. יִשָּׂא פָנַי (19, 21), von R aus C eingesetzt. *ich will bedecken sein Gesicht*] machen, dass er die widerfahrene Beleidigung nicht sieht (20, 16). — V. 22. So zog denn das Heerdengeschenk hin, ihm voraus, *während er selbst in selbiger Nacht im Lager* d. h. bei seinen Leuten u. Heerden *blieb*. Damit ist die Erzählung wieder auf 14ª zurückgekehrt. במחנה] *Wl.* XXI. 433 meint, das sei hier ein n. pr. *in Maḥane*, u. weise auf V. 3 (wo mit מחנם auch nur éin Lager gemeint sei, s. d.) hin. Aber Maḥane für Maḥanaim kommt im AT. nirgends vor; der appell. Sinn ist hier ganz am Platz; wollte B das n. pr., so musste er, wie V. 3, מחנם schreiben. Wäre C der Vrf. (*Bac.*), so müsste gesagt sein, in welchem der 2 Lager? — V. 23 f. der *Übergang über den Jabboq*, nach C u. B. Nach V. 23 nimmt Jac. Weiber u. Kinder (von seiner Habe u. den 2 Lagern wird nichts bemerkt), u. geht (selbst) mit ihnen über die Jabboqfuhrt; nach V. 24 nimmt er Weiber u. Kinder, u. lässt sie u. die gesammte Habe über den Fluss setzen; dass er selbst hinübergeht, wird nicht gesagt (vielmehr bleibt er zurück V. 25, vgl. 32). Wenn irgend wo, liegt hier ein Doppelbericht vor; durch שפחות wird 23 an C gewiesen, u. gehört also 24 dem B. Die Anfangsworte ויקם בל׳ ה׳ gehören vielleicht zu beiden Berichten, sicher aber zu V.

Digitized by Google

24 ff. (vgl. 27. 32). „Reisen in der Nacht ist im Morgenland gewöhnlich (*Troilo* RB. 458, *Burckh.* Syr. 390“, *Kn.*), u. V. 23 würde darnach sich erklären, aber ein Flussübergang mit allen Heerden (V. 24) ist doch etwas aussergewöhnliches, u. hier nur darum nothwendig, weil Jacob bei dem Ringkampf in der Nacht allein sein soll. Angst vor Esau V. 8 (*Wl.*) ist nicht der Grund des nächtl. Übergangs; Angst hätte ihn bewegen müssen, den Übergang gar nicht zu machen. בַּלַּיְלָה הוּא] 19, 33. 30, 16. יַבֹּק] *Sam.* חיבק. אֵת־אֲשֶׁר־לוֹ] את כל אשר לו *Sam.* LXX *Peš. Vulg.* — Der *Jabboq*, nach Dt. 3, 16. Jos. 12, 2, wenigstens in seinem Oberlauf, einst Grenzscheide zwischen Ammon u. dem Amoriterreich (s. aber zu Num. 21, 24 u. Dt. 2, 37), nach dem Onom. (u. Jaboc) inter Amman i. e. Philadelphiam et Gerasam in quarto milliario ejus fliessend, ist der heutige W. Zerqâ, der die Landschaften ʿAǵlûn u. Belqâ trennt u. in der Breite von Šekhem in den Jordan fällt (s. die RWBücher). Er geht in tiefer Schlucht zwischen steilen Bergen u. ist ziemlich reissend. Die Fuhrt (מעבר) war wahrscheinlich (V. 11) da, wo er aus dem Gebirg schon herausgetreten ist. — V. 25—33 *der Ringkampf Jacobs u. der Name Israel*, angeschlossen an V. 24, nach B. V. 25. Jacob *blieb* oder *war allein zurück*, wie es dem Herrn u. Besitzer in solchen Fällen zukam, der letzte auf dem Platze zu sein u. zuzusehen, ob alles mitgekommen ist, natürlich auf dem rechten (nördl.) Ufer, gemäss dem Zusammenhang mit V. 24. Denn der Zug geht jedenfalls von N. nach S. (gegen *Kn.*). Esau von Seʿir her kommt dem Jacob *entgegen* (V. 7), nicht מֵאַחֲרָיו. Dort nun am Jabboq in seiner nächtl. Einsamkeit rang mit ihm *bis zum Heraufkommen der Morgenröthe*, also lange, *ein Mann*, anscheinend (18, 2. 19, 5) ein Mann; dass in ihm ein himml. Wesen gegenwärtig sei, erkannte er erst später. וַיֵּאָבֵק] nur hier u. V. 26, in der Bedeutung *ringen* (LXX *Peš. Vulg.*) verwandt mit חבק oder nur mundartig davon verschieden (vgl. talm. אבק, *Levy* I. 14[b]). Das seltene Wort ist gewählt, weil auf den Namen יַבֹּק, als bedeute er *Ringfluss*, angespielt werden soll. In der Sage war dieser Ringkampf theils an den Fluss, theils an den Ort Peniel V. 31 angeknüpft. Beide Gestaltungen kennt der Vrf., aber die letztere zog er vor, die erstere deutet er nur an. — V. 26. Der Unbekannte sieht, dass er ihm nicht gewachsen (Jud. 16, 5; 1 S. 17, 9) sei, ihn nicht bewältigen könne, so stark war Jacob (29, 10) u. so tapfer rang er. Um von ihm loszukommen, weil seine Zeit zum Verschwinden da ist (V. 27), *rührt er ihn an* d. h. trifft ihn (mit einem Schlag) auf die *Hüftpfanne*, die Gelenkhöhle des Schenkelknochens, so dass diese beim Ringen *verrenkt*, luxirt (Iprf. Qal von יקע) wurde. — V. 27. „Zugleich verlangt er, dass Jacob ihn loslasse, indem die Morgenröthe aufsteige. Die Übersinnlichen setzen sich den Blicken der Sterblichen nicht aus. Bei Plaut. Amphitr. 1, 3, 35 sagt Jupiter: cur me tenes? tempus est: exire ex urbe priusquam luciscat volo. Aber Jacob erkennt, dass er mit einem höheren Wesen zu thun hat; er benutzt die Gelegenheit zu seinem Vortheil, u. verweigert die Loslassung, es sei denn, dass er einen Segen erhalte“ (*Kn.*). — V. 28—30. Solchen Segen erhält er auch von ihm. Er nennt ihm seinen Namen

Digitized by Google

um in *Israel*. Die Frage nach seinem Namen dient blos zur Einleitung dessen. *denn gekämpft hast du mit Gott u. mit Menschen u. vermocht*] d.h. obgesiegt in deinen Kämpfen (30, 8.). Das siegreiche Kämpfen mit Gott ist eben geschehen. Mit Menschen hat er schon viel gerungen, vor allem mit Laban (31, 26ff.) u. Esau; der Kampf mit dem letzteren ist noch nicht beendet; im Hinblick auf diesen gewinnt das וַתּוּכָל die Bedeutung einer Verheissung: mit Gott siegreich kämpfend hat er auch in *dem* Kampf mit Menschen, der ihn jetzt bewegt, den Sieg schon so gut als errungen (vgl. 33, 1 ff.). So ist die Umnamung in Israel nicht blos eine ehrende Anerkennung, sondern selbst schon eine werthvolle Gabe, ein Segen. Der seltene Ausdruck שָׂרָה (s. Lex.) ist hier (wie Hos. 12, 4) gewählt, wegen יִשְׂרָאֵל, u. dieser Name also als *Gotteskämpfer* d. h. Kämpfer mit Gott, erklärt. Vielfach wird die Bedeutung zu *Streiter Gottes* abgewandelt (zB. *Redslob* die ATl. Namen 1846; *Tuch; Ges.* th.; *Ew.* G.[3] I. 493; *Reuss* Gesch. AT.[1] 52) d. h. der für Gottes Sache u. mit seiner Hilfe streitet. Andere meinen *Herrscher Gottes* (*Ilg. Gramb.*). Am ehesten liesse sich vermuthen (vgl. יִשְׁמָעֵאל u.a.) *El herrscht* (*Kn.*) oder *El streitet.* — V. 30. Jacob möchte nun wohl wissen, wie dieser Gegner sich nennt, aber er bekommt seinen Namen nicht zu hören (vgl. Jud. 13, 17); es muss ihm genügen, dass er ihm den Segen abgerungen hat, u. der weitere Erfolg das noch erweisen wird. Mit *Gott* hat nach V. 29. 31 Jacob gerungen. Da Gott in seinem Engel sich vergegenwärtigt, u. Gott u. sein Engel immer so wechseln (vgl. 16, 10 ff. 21, 17 f. 22, 15 f. 31, 11 ff. 48, 15 f.; auch wie Hos. 12, 4 f., der sonst den Vorgang etwas abweichend darstellt, sowohl אֱלֹהִים als מַלְאָךְ dafür setzt), so hätte der Vrf. auch den Engel hier nennen können; er hat es vermieden; es kam ihm etwas darauf an, dass Jacob mit Gott gerungen hat. Verherrlicht wird durch diese Erzählung nicht blos die physische Stärke des Ahnherrn Jacob, obgleich diese sicherlich auch, u. sein tapferer Muth, der vor nichts zurückbebt, sondern noch mehr der Schwung seines Geistes u. die Kraft seines Glaubens, welcher das Höchste erstrebt u. Gott selbst nicht mehr loslässt, bis er ihn segnet. Mit Gott ringt man überhaupt nur, um ihm Gnade u. Güter abzuringen. Das zu thun ist am Ende die Bestimmung aller Menschen, zumeist aber Israels. Es ist der rechte Israelsinn, der hier verherrlicht u. dem Volke wie in einem Spiegel gezeigt wird (Hos. 12, 4 f.). Durch den Zusammenhang aber, in den sie verflochten ist, bekommt die Geschichte noch eine besondere Bedeutung. Jacob hat eine Schuld auf sich; nur um ihretwillen hat er den Bruder so sehr zu fürchten u. findet er jetzt einen Gegner an Gott, der ihm entgegentritt. Lange muss er mit ihm kämpfen. Aber nachdem er ihm die Gnade abgerungen hat, ist auch die Gefahr, die vom Bruder droht, geschwunden. Alles gestaltet sich freundlich 33, 4 ff. Darauf weist das וְעִם־אֲנָשִׁים hin (s. oben). Der Kampf ist der Schluss seiner Läuterungen: nun erst ist er aus einem Jacob ein Israel geworden. Dass das Ringen mit Gott im Sinne der Sage ein leibliches u. äusseres gewesen sein soll, ist unleugbar u. wird zum Überfluss durch das Hinken Jacob's V. 32 bestätigt. Nur Missverstand konnte „das Erzählte

Digitized by Google

für einen blos innerlichen Vorgang erklären, sei dies nur ein lebhaftes Traumgesicht (*Gerson.*, *JDMich.* *Hensl.* *Eichh.* *Gabler* Urgesch. II, 2 S. 53 f.; *Ziegler* in Henke N. Mag. II. 35) oder ein heftiges Ringen im Gebet gewesen (*Herder* Geist d. hbr. Poes. I. 265 f.; *Hgst.* Gesch. Bileam's 51)", *Kn.* An solche alte Sagen hat man nicht den Maassstab von Joh. 4, 24 anzulegen. Ebenso sicher aber ist, dass wie Hosea so auch der Vrf. aus dieser Volkssage geistige Wahrheiten heraushörte. Sonst s. *Umbreit* in StKr. 1848 S. 113 ff. u. *Ew.* G.[3] I. 512 ff.; ebenda S. 513 u. *Win.*[3] I. 523 die Parallelen aus dem übrigen Alterthum. Dem Text zuwider ist die Deutung des אִישׁ auf den Schutzgott des Landes Kenaan, der dem Jacob seinen Eintritt in dasselbe streitig machen wollte (*Studer* in JPTh. 1875 S. 536 ff., welcher übrigens die ganze Sage aus einem urspr. kenaanäischen Tempelmythus von Peniel über den Kampf der Sonne mit dem Dämon des Winters umgestaltet erachtet, wie *Popper* 369 ff.; s. darüber oben S. 218 f.). — V. 31. וַיִּקְרָא וגו׳] wie V. 3. 28, 19. 41, 51 f.; anders 33, 17. Jacob nennt den Ort des Kampfes פְּנִיאֵל *Gesicht Gottes* (wofür פְּנוּאֵל V. 32 u. s.), „weil er Gott *von Angesicht zu Angesicht* (Ex. 33, 11. Dt. 34, 10) gesehen habe, ohne um's Leben gekommen zu sein (s. zu 16, 13). Der Name ist als Ortsbezeichnung etwas sonderbar. Indess muss das phönik. Vorgebirg *Θεοῦ πρόσωπον* (Strab. 16, 2, 15 f.) im Phönikischen ebenso oder ähnlich geheissen haben" (*Kn.*). Über die Lage von Peniel fehlt alle Überlieferung; was sich aus dem Texte ergibt, s. zu V. 25. Es wird nur noch Jud. 8, 8 ff. 1 R. 12, 25 erwähnt. Dass es als ein hl. Ort galt, versteht sich aus seinem Namen u. aus dieser Erzählung. — V. 32. Als Jac., den Seinigen nachgehend, an Peniel vorüber war, gieng die Sonne auf. Er hatte aber vom Kampf eine bleibende Folge, war *hinkend an seiner Hüfte*, „als hätte sich das Ungerade, früher am Geiste des „Listigen" haftend, nun blos äusserlich auf den Körper geworfen" (*Ew.* G.[3] I. 513). — V. 33 wohl von R (s. 10, 9; 19, 37 f. 26, 33). Die Gewohnheit der Isr., bei geschlachteten Thieren den Hüftnerv nicht zu essen, schreibt sich daher. Durch die göttl. Berührung galt er als geheiligt. Das AT. erwähnt diese Gewohnheit sonst nirgends; M. Chullin 7 macht sie zur Vorschrift. Über גִּיד הַנָּשֶׁה Hüftmuskel-Sehne oder -Strang s. *Ges.* th. 921. Es ist der nervus ischidiacus, welcher auf der Hüfte am dicksten ist. Wer an ihm leidet, hinkt (*Kn.*). — Cap. 33, 1—16 *die freundl. Gestaltung des Zusammentreffens*, meist nach C. — V. 1—4. Auf dem andern Jabboqufer mit Weibern u. Kindern angekommen (32, 23), sieht er den Bruder mit seinen 400 (32, 7) heranziehen. Er entschliesst sich, ihm entgegen zu gehen, u. vertheilt (32, 8) die *Weiber u. Kinder* (von einer Theilung des Lagers in 3 Theile, *Wl.* XXI. 435, steht nichts da) an ihre Mütter, in 3 Abtheilungen (aus demselben Grund wie 32, 9), stellt die minder geliebten voran, die geliebteren hintenhin; er selbst schreitet voran, u. naht unter siebenmaliger Niederwerfung dem Bruder, also mit äusserster Unterwürfigkeit, wie sie nur Furcht u. Klugheit hervorbringen konnten. — V. 4. Aber Esau eilt herzlich dem Bruder entgegen (s. 18, 2), umarmt ihn, fällt ihm an den Hals u.

Digitized by Google

küsst ihn; beide weinen vor Freude des Wiedersehens. וישקהו] vor ויפל וגו׳ dürfte auf B (48, 10) zurückgehen. ויפל על צ׳] wie 45, 14. 46, 29 bei C. Da in diesen Stellen auf *um den Hals fallen* sofort das *Weinen* folgt, so wird das überpunktirte (16, 5. 18, 9. 19, 33. 37, 12) וישקהו allerdings unecht sein (fehlt in AEcmtz LXX in *Lagarde's* Gen.). Die Juden freilich dachten über וישקהו anders. „Aus Bereš. R. u. Qimḥi ergibt sich, dass schon in alter Zeit manche an וישכהו *u. er biss ihn* dachten; *Trg. Jer.* erklärt das Weinen bei Jac. von Halsschmerz" (?), „bei Esau von Zahnschmerz" (*Kn.*). — V. 5—7. Hierauf nahen die Weiber u. Kinder Jacob's, u. begrüssen Esau ebenfalls unter Niederwerfungen. Mindestens 5^b aus B wegen אֱלֹהִים. חָנַן] wie 11, hier c. dupl. Acc. *einen mit etwas begnadigen* (*Ges.* 117, 5^b). הַנָּה] nicht *hieher* (*Del.*), so wenig als 21, 29, sondern pron. pers. s. 13, 1. 14, 15 u. s. — V. 8—11. Das Geschenk an Vieh nimmt Esau erst auf des Bruders inständiges Bitten an. Dieses Geschenk (ob bei C gerade in 5 Heerden getheilt, wie 32, 14 ff. bei B, ist fraglich) hatte Esau schon früher getroffen. מַחֲנֶה] *Lager* oder *Heer*, also bei C alle die Thiere vereinigt (LXX corrigiren wegen 32, 14 ff. *αὗται αἱ παρεμβολαί*). Esau fragt nach dem Zweck: *wer* (nicht: *was?* weil er die Personen dabei in den Vordergrund rückt, *Ew.* 325ª) *dir dieses ganze Heer?* was willst du damit? aber „Jacob in widriger Demuth wagt gar nicht, die doch sehr beträchtliche Gabe als Geschenk zu bezeichnen, sondern sagt nur *um Gnade zu finden* (32, 6), gütig von dir behandelt zu werden" (*Kn.*). — V. 10. Weiter bittet er, das Geschenk anzunehmen, weil er nun einmal das Glück gehabt habe, sein Angesicht zu sehen d. h. von ihm nicht abgewiesen, sondern zugelassen zu werden, u. er ihn wohlwollend aufnahm (falsch LXX *Vulg.*: וְיִתְרַצֵּנִי), vgl. Ij. 33, 26; durch Annahme des Geschenks soll er die bewiesene Huld fortsetzen. *wie man das Angesicht Gottes* (eig.: eines himmlischen Wesens 1 S. 29, 9) *sieht* d. h. so freundlich, denn nur denen, denen sie gnädig sind, zeigen sich die Himmlischen; es ist göttl. Freundlichkeit, mit der er ihm entgegenkam. Diese Erklärung ist nicht absurd (*Bac.* 280), u. passender, als: denn deshalb bin ich vor dir erschienen, wie man vor Gott (nicht auch vor Königen?) erscheint, sc. mit einem Geschenk. Fein u. wohl richtig bemerkt *Wl.* XXI. 435, dass darin eine von der in 32, 31 verschiedene Anspielung auf *Peniel* liege. Nur ist diese wie V. 10 überhaupt nicht von B, sondern von C, denn אִם נָא מצ׳ וג׳ (s. zu 18, 3) u. כִּי־עַל־כֵּן (s. 18, 5. 19, 8) sind Phrasen des C, ebenso רָאָה פָּנֶיךָ (32, 21); u. für אלהים konnte hier nicht Jahve gesagt werden, weil ein Engelwesen gemeint ist. Beiden Wendungen der Sage liegt zu Grund, dass man in Peniel den unfreundl. Gott als freundlichen erfährt; dass in der Ursage von Peniel Esau selbst (etwa der wilde Jäger) dieser Gott war, folgt noch nicht (s. oben S. 319 f.). כראת פני וג׳] Inf. ohne Subj. *Ew.* 304ª. — V. 11ª Dublette aus B. בִּרְכָתִי] *Segen*, „hier das Geschenk, welches die in Segenswünschen bestehende Begrüssung begleitete (1 S. 25, 27. 30, 26). Im Mittelalter hiessen die Geschenke der Kleriker benedictiones" (*Kn.*). חָבָאת] *Ges.* 74 A. 1; LXX vokalisiren חַבֵּאת. חַנַּנִי] V. 5. וְכִי] *u. weil* Jos.

Digitized by Google

7, 15. Jud. 6, 30. 1 S. 19, 4. Jes. 65, 16. *ich habe alles*] hin reich genug. צוה] 19, 3. 9 bei C. — V. 12 f. Esau erbietet sich, auf der weiteren Reise, *vor ihm her*, so dass Jacob ihn im Gesicht hätte, zu ziehen (nicht ἐπ' εὐθείαν LXX), zu seinem Schutz, aber obwohl Esau durch Annahme des Geschenkes ein Unterpfand des Friedens gegeben hat (21, 30), lehnt Jac., immer noch ihn Herr anredend, seine Begleitung ab, wohl nicht aus blossem Misstrauen (*Tuch Kn.*), sondern weil er ihm gegenüber keine Verpflichtungen haben, vielmehr seine Selbständigkeit wahren will (*Del.*). Als Grund gibt er die Rücksicht auf seine noch zarten Kinder an, auch *sei das ihm obliegende Klein- u. Rindvieh säugend* d. h. schliesse viele säugende Thiere (Jes. 40, 11) ein, welche stürben, wenn man sie nur einen Tag heftig triebe. רפקים] über das suff. masc. s. 26, 15; über die 3 p. Pl. *Ew.* 357[b]; aber ורפקתים in *Sam.* LXX *Peš.* — V. 14. Er wolle weiter treiben *nach* (לְ der Norm, wie Jes. 11, 3. 32, 1) seiner, ihm zukommenden, *Gemächlichkeit*, d. h. langsam, *u. nach dem Fuss* der Heerden u. Kinder d. h. nach dem, was diese im Gehen leisten können. מְלָאכָה] 2, 2 f. *Werk*, hier *Sachen*, *Habe* u. wie מִקְנֶה speciell vom Vieh, vgl. Ex. 22, 7. 10. 1 S. 15, 9. Schliesslich stellt er ihm in Aussicht, zu ihm nach Se'ir zu kommen; ob er das blos vorgibt, oder dort Esau zur Erwiederung des freundl. Empfanges besuchen wollte, lässt Vrf. nicht merken (*Kn.*). — V. 15 f. Esau bietet ihm einen Theil seiner Mannschaft zum Geleite an; auch dies lehnt Jacob ab u. Esau kehrt nach Se'ir zurück. הִצִּיג] 30, 38. 43, 9. 47, 2. — V. 17. Jacob aber zieht weiter nach Sukkoth, baut sich dort ein Haus (s. 27, 15) u. macht für das Vieh *Hütten*; daher hat der Ort seinen Namen. *Sukkoth* lag auf der Ostseite des Jordan (Jos. 13, 27. Jud. 8, 5), in einer Thalebene (Ps. 60, 8), westlicher als Penuel (weil Gideon in östl. Richtung die Midianiter verfolgend von Sukkoth nach Penuel *hinaufzog*, Jud. 8, 8). Zwar gibt es jetzt auf der Westseite des Jordan, südl. von Bethšeân, auch ein *Sâkût* (*Burckh.* Syr. 395; *Lynch* 133; *Rob.* NBF. 406 ff.; *vdVelde* Reise II. 301 ff.); ob dieses westjordanische in 1 R. 7, 46 (vgl. 4, 12) gemeint sei, ist fraglich; es wären in diesem Fall 2 Sukkoth anzunehmen (*Ritter* XV. 446 f.; *Kn.*, *Ew.* G.[3] II. 546). Aber an dieses, weil ganz ausser der Marschrichtung liegend, kann hier nicht gedacht werden. Hier passt nur das östl. Sukkoth (*BJub.* c. 29). Nur muss es nicht trans Jordanem in parte Scythopoleos (*Hier.* qu.) oder in der Thalweitung von Abu Obeida (*Kn.*), also nördl. vom Jabboq, aber auch nicht so südl. wie zwischen W. Nimrin u. W. Moǵib (*Arnold* in Herz. RE.[1] XIV. 764; *Del.*[4]), sondern südl. vom Jabboq in der Nähe der Furth von Dâmie, an der Strasse von es-Salṭ nach Nabulûs (*Lynch* 150) gesetzt werden (*Köhl.* Ge. I. 147; *Ke.*). Neuere Verhandlungen über die Ortslagen von Penuel u. Sukkoth s. in ZDPV. I. 44. III. 80. — Immerhin ist der Aufenthalt in Sukkoth nur eine Zwischenstation auf der Heimreise, zunächst nach Bethel (31, 30. 28, 21 f. 35, 1 ff.); eine längere Dauer für denselben anzunehmen war nöthig, weil Cp. 34 die kleinen Kinder schon erwachsen sind. Der V. gehört wahrscheinlich noch zur Quelle C (*Haus*); für

Digitized by Google

ihn oder R zeugt ausserdem עַל־פְּנֵי (anders als 32, 3 u. 31) vgl. 11, 9. 16, 14. 19, 22. 25, 30. 50, 11.

2. Jacob bei Sekhem und die Entehrung der Dina, Cap. 33, 18—34, 31; von R nach B, A und C.

Jacob langt in Šekhem an u. zeltet bei der Stadt, erwirbt auch ein Feldstück dort. Während seines Aufenthalts daselbst wird seine Tochter Dina von Šekhem, dem Sohn des Landesfürsten Ḥamor, entehrt. Šekhems Ehe mit Dina u. den Vorschlag gegenseitiger Verschwägerung beider Stämme bewilligen die erzürnten Jacobsöhne unter der Bedingung der Annahme der Beschneidung durch die Šikhemiten. Diese lassen sich beschneiden. Aber während des Wundfiebers derselben überfallen Šimeon u. Levi die Stadt, u. bringen die Männer um; die Jacobsöhne rauben die Stadt aus, zur Rache für die beleidigte Ehre ihres Stammes. Jacob missbilligt die That. — Es ist das die erste Noth, in welche der Patriarch durch seine Söhne gebracht wird, u. gehörte insofern mehr in die Cp. 37 beginnenden Toledoth Jacob's. Aber sie muss schon in der einen oder andern Quelle des R in die Zeit seiner Rückwanderung gesetzt gewesen sein. — Der feindl. Zusammenstoss mit den Šikhemiten war in den Stammessagen viel erzählt. Die alten Jacobsprüche 49, 5—7 erwähnen Šimeons u. Levi's That (aber etwas abweichend von Cp. 34). In dem Jacobsegen 48, 22 bei B heisst es, dass Jac. mit seinem Schwert u. Bogen den Amoräern Šekhem abgenommen habe. Auch die Erzählung hier in Cp. 34 birgt unverkennbar zweierlei Referate darüber in sich. Schon der Eingang dazu 33, 18—20 (der Anfang des Cp. 35 fortgesetzten Reiseberichts) ist aus 2 (3?) Quellen zusammengesetzt: in 18 (s. d.) sind Reste von A, V. 19f. erkennt man B, vielleicht aber 18^b u. 20 auch Spuren des C. In Cp. 34 (welches *Ilg.* von B, *Ew. Del.*[4] von A, *Kn.* von A u. C, *Hupf. Schr. Böhm. Kay.* von C, *Kuen.* von C u. einem sehr späten Überarbeiter, *Wl.* in Comp. 312 ff. u. ihm folgend *Cornill* in ZATW. XI. 1ff. von C B u. einem jungen Bearbeiter ableiten) ist zunächst 27—29 (s. d.) ein lose eingeschalteter Zusatz. Im übrigen Bericht zeigt sich eine Doppelheit darin, dass V. 4. 6. 8—10 der Vater Ḥamor für den Sohn die Unterhandlung um Dina bei Jacob führt, 15 (14)—17 einen Bescheid erhält u. 20—24 diesen ordnungsmässig der Bürgerversammlung seiner Stadt zur Genehmigunor vorlegt, dagegen 11f. Šekhem selbst bei Vater u. Brüdern der Dina wirbt u. nach erhaltener Antwort, V. 19 den aufgelegten Bedingungen sich sofort unterzieht; dass ferner nach der ersten Reihe V. 17 Dina noch in der Hand der Jacobfamilie, nach der zweiten aber V. 26 schon in der Stadt in der Gewalt Šekhems sich befindet, u. demgemäss 2^b (über die Entführung u. Vergewaltigung) zu dieser gehören muss. Mit diesem 2^b gesetzten Anlass hängen aber alle die Aussagen über die Entrüstung u. Tücke der Brüder der Dina 5. 7. 13. 31 zusammen. Zu diesen sachl. Merkmalen der 2 Referate stimmen die sprachlichen. In der ersten

Digitized by Google

Reihe finden sich נָשִׂיא 2, (חָשַׁק 8 gegen דָּבַק 3), נֹאחֹז 10, הִמּוֹל לָכֶם כָּל־זָכָר 15. 22, כָּל־זָכָר 24, קִנְיָן u. בְּהֵמָה 23, כָּל־יֹצְאִי שַׁעַר עִיר 24 u. a., lauter Kennzeichen des A, für welchen auch die Umständlichkeit der Darstellung (zB. V. 1), der hier auf die Beschneidung gelegte Werth u. die Ähnlichkeit der Verhandlungen in der Volksgemeinde mit Cp. 23 spricht. In der zweiten Reihe erscheint דָּבַק 3, נַעַר 3. 12. 19 (gegen יַלְדָּה 4), חִתְעַצֵּב u. חָרָה לוֹ u. פֵּן לֹא יַעֲשֶׂה 7, מָצָא חֵן בְּעֵ׳ 11, לְפִי חֶרֶב 26, עָכַר 30, was alles zum Sprachgebrauch des C gehört. Demgemäss ist ohne Bedenken 1ª. 2ª. 4. 6. 8—10. 15 (14)—17. 20—24 zu A zu rechnen: nach ihm begehrt Ḥamor für Šekh. die Dina zur Ehe (d. h. die Verschmelzung eines Bruchtheiles des Jacobhauses mit Šekhem, s. *Ew.* G.³ I. 541f.), u. lässt sich die Bürgerschaft sogar herbei, sich der Beschneidung zu unterwerfen, nur um das Jacobhaus bei sich festzuhalten (vgl. dazu die Bemühungen Abimelekh's um die Freundschaft des Abr. u. Isa. bei B u. C, Cp. 21. 26); den Ausgang der Sache nach A kennt man nicht sicher, da V. 25f. 30f. in der Hauptsache zu C gehören; doch scheint auch bei ihm (da 25ᵇ aus A stammen kann) Šimeon mit Levi alles vereitelt zu haben. Nach dem Bericht des C dagegen, zu dem in der Hauptsache 2ᵇ. 3. 5. 7. 11—13 (14). 19. 25*. 26. 30f. gehören, hat Šekhem die Dina entführt u. entehrt, aber da seine Liebe zu ihr wuchs, sie von Jacob u. seinen Söhnen zur Ehe begehrt, u. sich zu jeder Leistung erboten; aber die Brüder, erbost über die ihrer Schwester angethane Schande, stellten heimtückisch die Bedingung der Beschneidung Šekhem's (19), die dieser auch leistete; Šimeon u. Levi mordeten dann ihn (u. die andern Šekhemiten) während des Wundfiebers u. nahmen die Dina fort; der Vater aber tadelte sie hart wegen der schlimmen Folgen der That. Bei der Zusammenarbeitung der beiden Berichte musste natürlich R eingreifen, also zB. V. 13f. 18, wo Ḥam. u. Šekh., Jac. u. Jacobs Söhne zusammengefasst werden, oder V. 25 (wo die Beschneidung der Bürgerschaft nach A vorausgesetzt ist). Ferner hat er (s. oben) V. 27—29 eingeschaltet, u. da hier (27) אשר טמאו אחותם so nachdrücklich beigesetzt ist, so wird auch 13ᵇ u. טמא in 5, vielleicht auch 14ᵇ auf ihn zurückzuführen sein, u. verrathen solche stärkere Ausdrücke auch seinen späteren Standpunkt. Gegen diese Analyse erheben *Wl.* XXI. 435ff. u. *Kuen.* in ThT. XIV. 256—281 Einsprache. Einerseits A könne als Vrf. nicht in Betracht kommen, weil bei ihm sonst alles ordentlich u. friedlich zugehe (*Kue.* 277) u. er die Beschneidung nicht zum Mittel des Betrugs machen könne (*Hupf.* 186). Aber von Betrug ist bei A keine Rede. Dagegen passt es gut zu A, wenn er hier die rechtliche Frage, wie beim Hinausgeben einer Tochter zu verfahren sei, behandelte. Anzunehmen aber, dass alles, was nicht von C stamme, erst durch einen späten Diaskeuasten aus der Schule des A hineingearbeitet sei, geht darum nicht an, weil (s. oben) gar nicht blosse Überarbeitung eines Berichts, sondern offenbare Zusammenarbeitung eines Doppelberichts vorliegt. Andererseits wurde behauptet, von Beschneidung, als Bedingung der Aufnahme in die Gemeinde, könne (s. oben S. 258) erst nach dem Exil die Rede sein (*Kue.* 276; *Wl.* 437; Ge. I. 365), C könne (wegen Ex. 4, 25f., vgl.

Digitized by Google

Jos. 5, 2ff.) so nicht erzählt haben, sein Bericht werde etwa dahin gelautet haben, dass Šekh., ein Privatmann, die Dina ent- u. verführt, darnach ihre Angehörigen um nachträgl. Sanction gebeten, den von ihnen geforderten Kaufpreis (nicht die Beschneidung) geleistet, dann aber, als alles abgemacht, Šimeon u. Levi ihn in seinem Haus erschlagen u. die Schwester geholt haben, zu grossem Unwillen Jacobs. Aber setzt nicht V. 25 (C) das Beschneidungsfieber voraus? Wenn die Grunderzählung (C) nichts darüber hatte, wie kam der späte Diaskeuast dazu, die Beschn. hier einzumischen u. alles zu ändern? Auch kann C (wegen V. 30, wo Jacob die Rache nicht der Šekhemiten, sondern der Landesbewohner fürchtet) nicht etwa blos die Tödtung Šekhems u. etwa seiner Verwandten berichtet haben. Demgemäss wollte weiterhin *Kuen.* O.[2] I. 316 es unentschieden lassen, ob nicht C etwas über die Beschn. des Šekhem als Bedingung der Heirath gehabt habe, im übrigen aber V. 1*. 2*. 4—6. 8—10. 13*. 14*. 15—17. 20—24. 25*. 27—29 dem späten Überarbeiter zuerkennen. Sodann *Wl.* (Comp. 318 f.) u. *Corn.* erkennen jetzt an, dass in Cp. 34 ein Doppelbericht, aber des C u. B (nach *Corn.* V. 1. 2*. 3*. 4. 6. 8—10. 13*. 14. 16f. 18a. 20—24. 25*. 27a. 28. 29a von B, ohne die Phrasen des A) vorliege, der später im Sinn des A überarbeitet sei, ferner dass bei B die Beschn. in verrätherischer Absicht als Bedingung der Ehe gestellt war, dass aber bei seinem Vorgänger, dem C, nicht die allgemeine Beschn., sondern nur die des Šekhem, u. zwar im ältern Sinn (Ex. 4, 25f.) nur als Beschn. des Bräutigams vor der Hochzeit (*Wl.*), oder überhaupt nicht Beschn., sondern etwas anderes, etwa förml. Abtretung eines Grundbesitzes bei Šekhem (*Corn.*) verlangt gewesen sein. Aber die Zugehörigkeit des einen der beiden Berichte in V. 1—26 zu B ist zu bestreiten. Die blosse Möglichkeit, einige der Ausdrücke von B abzuleiten, kommt nicht auf gegen die Thatsache, dass die betreffenden Verse ganz von specifischen Ausdrücken des A (von deren nachträglicher Einsprengung man keinen Grund einsieht) durchsetzt sind. Bei B käme die Beschn. wildfremd herein, bei A ist sie begründet (Cp. 17). Dass B in diesem Zusammenhang eine derartige Geschichte erzählt habe, ist aus 35, 5 (s. d.) u. 34, 27—29 nicht zu erweisen, u. nach 37, 12 sehr unwahrscheinlich, ebenso nach 31, 41 (s. zu 34, 1).

Cap. 33, 18. Jacob's Ankunft in Šekhem. Nach אשר בא׳ כ׳ (s. 11, 31) u. בבאו מפ׳ א׳ (s. 25, 20) wenigstens V[a] sicher von A, ohne Anknüpfung an V. 17; V.[b] vielleicht aus C. Stammte V. 18 aus B (*Wl.*), so sähe man nicht ein, wozu jemand das völlig überflüssige בבאו—ארם eingesetzt hätte. *Stadt Šekhem's*] vgl. V. 19 u. 34, 2. שָׁלֵם wofür im *Sam.* שלום (wie 43, 27), ist nicht n. pr. Šekhem's oder eines Ortes bei Šekhem (LXX, *BJub.*, *Peš. Vulg. Luth. Merc.*, vgl. die Onom. s. Salem u. Σαλήμ), da zwar jetzt ein Dorf *Sâlim* östl. von Nabulus sich findet (*Rob.* III. 314. 322. 336), aber das AT. ein solches nirgends erwähnt, sondern bedeutet *unversehrt, wohlbehalten*, s. v. a. בְּשָׁלוֹם 28, 21, u. ist möglicherweise, als Rückbeziehung darauf, von R hinzugesetzt. (Sonderbare Vermuthungen darüber bei *Geig.* Urschr. 75; auch die Correctur des שָׁלֵם in שְׁכֶם bei *Wl.* Comp. 316

Digitized by Google

empfiehlt sich nicht). וַיִּחַן] 26, 17. Hier, wo schon Abr. sich aufgehalten (12, 6), lagert er *vor* (19, 13. Lev. 4, 6) der Stadt. In der Ebene östl. von Šekhem zeigte man später den Jacobsbrunnen. — V. 19. Er erwirbt durch Kauf das Feldstück, wo er sein Zelt aufgeschlagen hat (wiederholt Jos. 24, 32). Auch in der Folge hat er bei Šekhem einen Viehstand (37, 12 f.). Die Bene Ḥamôr waren das in u. um Šekhem angesessene Geschlecht (Jud. 9, 28), demnach Ḥamor Vater von Šekhem u. Fürst der dortigen Gegend (34, 2); ebenso ist 34, 2 ff. Šekhem selbst wieder als Herr von Šekhem aufgefasst (vgl. zu 14, 13 u. 23, 20). Ganz richtig kauft Jac. das Feld von den בְּנֵי חֲמוֹר; LXX lassen בְּנֵי aus, um mit 34, 1 ff. zu conformiren. קְשִׂיטָה] nur noch Jos. 24, 32 u. Ij. 42, 11 (von hier wiederholt), eig. vielleicht *Dargewogenes* (*Ges.* th.) oder *Normirtes*, *νόμισμα* (קשט قسط), jedenfalls ein Geldstück; ob aber gleich mit שקל oder grösser? ist nicht zu entscheiden. Mit kopt. ⲥⲕⲓⲧⲉ, ⲕⲓⲧⲉ d. h. alex. Drachme, Doppeldrachme (*EMeier* hbr. WWB. 394) hat es nichts zu thun. Eine alte Tradition (LXX *Vulg. Onk.*) nimmt es als *Lamm*, ohne dass man wüsste, warum? (s. auch *Madden* Jew. Coinage 1864 p. 6). — Der Ankauf von Grund u. Boden bei Šekhem entspricht dem nach A in Cp. 23, u. hat ähnl. Sinn: Joseph's Gebeine sollen dort begraben worden sein Jos. 24, 32. Allem nach war das nordisraelit. Überlieferung, u. wird darum der V. von B abzuleiten sein: ein eig. Widerspruch mit 48, 22 existirt nicht; in 35, 4 ist bei B ein Aufenthalt Jacobs bei Šekhem vorausgesetzt; A u. C (37, 28) rechnen nach שֶׁקֶל. Nur אֲבִי שְׁכֶם könnte von R zugesetzt sein mit Rücksicht auf Cp. 34; es steht aber auch Jos. 24, 32. — V. 20. ויצב] nie sonst mit Obj. מזבח, wohl aber mit Obj. מַצֵּבָה (35, 14. 20), daher entweder (*Wl.*) מזבח u. לו für לה (oder לַמָּקוֹם) eine Correctur, oder ursprüngliches ויצב מצבה des B u. ויבן מזבח des C von R verschmolzen, schwerlich (*KS.*) ויצב מצבה aus urspr. ויצב מצבה ויבן מזבח von R zusammengezogen. Er nennt (s. 35, 7) den Altar (Malstein) *Gott, der Gott Israels*, letzteres nicht Praed. zu אֵל (*Kn.*), sondern Appos., vgl. zu 17, 1 u. 14, 18; jedenfalls ist mit *Israel* bei B schon Beziehung genommen auf 32, 29. Der Altar führt den Namen des Gottes, dem er gewidmet ist (35, 7. Ex. 17, 15); das ist kurze Rede für: Altar des Gottes. Die LXX falsch: אֶל für לוֹ אֵל. — Cap. 34, 1. Dina (30, 21) geht einst aus, aus dem Lager (33, 18), um *anzusehen* (Jud. 16, 27. Cant. 6, 11) die Töchter des Landes d. h. sich unter ihnen umzusehen u. mit ihnen Bekanntschaft zu machen. Zu dem weitläufigen *Tochter der L., welche sie dem. J. geboren hatte*, vgl. 16, 15 f. 25, 12 bei A (s. aber auch 21, 9. 41, 50 bei B). *Töchter des Landes*] 27, 46. Die *Dina* wird hier als mannbar vorausgesetzt. Nach B (vgl. 31, 41 mit 30, 21) hätte das hier Schwierigkeit, da bei ihm Jacob den Zug nach Bethel (35, 1 ff.) nicht zu lange hinausgeschoben haben wird; nicht aber nach C (R), der 33, 17 den langen Aufenthalt in Sukkoth dazwischen schiebt. (Nach BJub. c. 29 f. hält sich Jac. in Sukkoth auf, weidet dann nach dem Jordanübergang 7 Jahre zwischen dem todten Meer u. Bethšean, bis er nach Šalem (Šekhem) kommt; Dina aber war bei der Verführung 12 Jahre alt). — V. 2ª sicher nach

Digitized by Google

A wegen נָשִׂיא (17, 20. 23, 6. 25, 16). Bei ihm (u. bei C?) ist Šekhem Sohn des Landesfürsten Ḥamôr (vgl. 33, 19) u. sind die Bene Ḥamôr (abweichend von 48, 22 bei B) *Ḥivviter* (10, 17); dass er oder einer seiner Schule חַוִּתִּי geschrieben hätte (*Corn.*), ist eine leere Behauptung. הָאָרֶץ] so von kleineren Gebieten auch 22, 2. 35, 22 u. ö. — V^{b} nach C: *er nahm* d. h. entführte sie (vgl. 26, wornach sie in Šekhem ist; anders 17) u. schwächte sie (Dt. 22, 24. Jud. 19, 24 u. ö.). „Solches Verfahren war nach 12, 15. 20, 2. 26, 10 damals nicht ungewöhnlich" (*Kn.*) שִׁכַּב אֹתָהּ] wird mit עִם u. mit אֵת construirt; ob אֵת *mit* oder אֵת not. Acc. gemeint sei? ist fraglich. Die Mass. haben אֵת als not. Acc. verstanden, deshalb אֵת vor Suffixen immer demgemäss punktirt (Lev. 15, 18. 24. Num. 5, 13. 19. 2 S. 13, 14); ob mit Recht? steht dahin (aus dem Q^{e}rê Dt. 28, 30 folgt für die alte Sprache nichts). Wenn ihre Überlieferung richtig ist, so ist offenbar שכב את (*eine beschlafen*) der gröbere Ausdruck, u. hier (wie 2 S. 13, 14), wo es sich um Nothzucht handelt, ganz am Platz. Dass C so nicht geschrieben haben könne (*Corn.*), ist umsonst behauptet, denn 30, 15 f. 39, 7. 12. 14 war natürlich nur עִם am Platz (19, 32 ff., wo das Weib Subj. ist, kommt nicht in Betracht), u. שִׁכַּב mit אֵת seq. Nom. (vgl. V. 7. 35, 22) hat 26, 10 auch C. — V. 3. An die Gewaltthat schliesst sich Liebe zu der Geschwächten. וַתִּדְבַּק] 2, 24 (19, 19) bei C. וירא אהב] 24, 67. 29, 30. 32. נגע] wie V. 12. 24, 14. 16. 28. 55. 57 bei C: *redete an's Herz* derselben, d. h. ihr zu Herzen, suchte sie mit seiner Liebe u. mit der Zukunft über das Geschehene zu beruhigen (*Kn.*), vgl. 50, 21. Hos. 2, 16 u. ö. Übrigens hatte wohl auch A etwas dem V^{a}. entsprechendes, etwa ויתחשק נפשו וג׳ (V. 8) — V. 4 jedenfalls aus der andern Quelle, wegen יַלְדָּה (gegen נער) u. weil bei C Šekhem vielmehr selbst um Dina wirbt (V. 11). Šekh. bittet den Vater, sie ihm zum Weib zu nehmen (was ein Geschäft der Eltern 21, 21 war). Von dem V. 2 Erzählten schimmert hier nichts durch; die Eheverhandlung wird eingeleitet, wie wenn noch alles intakt u. das Mädchen noch bei den Eltern wäre. — V. 5 hängt mit 2^{b}. 3 zusammen. Jacob hatte die Sache wohl erfahren, aber *geschwiegen* d. h. sich ruhig verhalten (2 S. 19, 11), keine Rechenschaft gefordert, weil die Söhne bei den Heerden abwesend waren u. er ihre Rückkunft erwarten wollte. Dadurch soll erklärt werden, wie es kam, dass der Vorfall mit Dina nicht sofort Maassregeln Jacobs u. seiner Söhne nach sich zog. Der Brüder Urtheil war von Gewicht (24, 50). טָמֵא] *entehrt, geschändet* (Ez. 18, 6 ff. 33, 26), wie V. 13. 27, vgl. 31. הֶחֱרִישׁ] 24, 21. Ex. 14, 14. — V. 6 Fortsetzung zu 4, nach A. — V. 7 Fortsetzung zu 5, nach C. Bis Ḥamor herauskam, waren die Söhne auf die Kunde von der Sache nach Haus gekommen, voll Entrüstung, *denn eine Thorheit hat er gethan in Israel* d. h. eine That verübt, die bei den Isr. als Schandthat gilt. Der Ausdruck ist stehend für solche geschlechtl. Vergehungen Dt. 22, 21. Jud. 20, 6. 10. 2 S. 13, 12 ff. „Ziemlich naiv wendet Vrf. diese spätere Redeweise auf die Patriarchenzeit an, wo es noch kein Volk Isr. gab" (*Kn.*). *also wird nicht gethan*] das ist nicht Sitte u. Brauch 20, 9. 29, 26. ויתעצבו] wie 6, 6 bei C. Übrigens

Digitized by Google

übersetzen LXX, als hiesse es וּכְשָׁמְעָם הִתְעַצְּבוּ. ויחר] s. 4, 5. Alle Ausdrücke dieses Verses sind dem A fremd. — V. 8—10 Ḥamor's Antrag, nach A, nur dass R אִתּוֹ (V. 6) in אִתָּם gewandelt hat. חָשְׁקָה] Dt. 21, 11; anders V. 3. *eurer Tochter*] s. 24, 59 f.; sie wird nach dem Vater bezeichnet, aber mit Rücksicht auf ihre Brüder. *verschwägert euch uns*] die Mass. wollen den Acc. (*Ew.* 124[b]), obgleich אֵת *mit* vom Vrf. beabsichtigt sein kann (1 R. 3, 1 lässt beide Auffassungen zu). התחתן] nur noch Dt. 7, 3. Jos. 23, 12 im Hexat. Neben den Connubien bietet er ihnen bleibenden Wohnsitz im Lande an, was er als Landesfürst konnte (s. 20, 15). *vor euch sein*] V. 21; 47, 6 bei A; sonst 13, 9. 20, 15. *durchziehet es* (42, 34 bei B, aber סֹחֵר 23, 16 bei A), nach freiem Belieben, mit euern Heerden (vgl. V. 21) *u. macht euch ansässig darin*, nehmet festen Besitz darin; so נאחז bei A auch 47, 27. Num. 32, 30. Jos. 22, 9. 19. — V. 11 f. nach C. Nach V. 6 war Ḥamor allein gekommen. Wenn nun hier Šekhem selbst auftritt u. wirbt, so stimmt das nicht zu 4 u. 6, u. zeigt, dass hier ein anderes Referat einfällt. Er erbietet sich zu jeder Leistung, die sie ihm auflegen. Die Sprache wie bei C. מצא חן] 6, 8. 18, 3 u. ö., nam. 32, 6. 33, 8. 15. מֹהַר] der Kaufpreis, der an die Eltern der Braut bezahlt wurde (Ex. 22, 15 f. 1 S. 18, 25). מַתָּן] das Geschenk an die Braut. Beides wird auch 24, 53 unterschieden. נער] V. 3. — V. 13 Einleitung zur Antwort an *Šekh. u. Ḥam. zugleich*, nach C u. R. Die Jacobsöhne (an welche nach V. 11 die Rede des Freiers ausdrücklich gerichtet ist), Ehre u. Reinheit des Stammes höher achtend als Vortheil, wollen davon nichts wissen; ihrerseits war die zu machende Bedingung der Beschn. Sache einer vorbedachten List; denn für sie galt es, eine schon geschehene Schändung zu rächen. וידברו] da die Bedeutung *hinterrücks handeln* (*Schult. Ges. Kn. Del.*[4]) für דִּבֶּר nicht zu erweisen ist (über 2 Chr. 22, 10 s. *Bertheau*), so wird וַיְדַבְּרוּ בְּמִרְמָה herzustellen sein (*Schum. Schr. Olsh.*). Vielleicht aber ist וידברו erst ein Einsatz dessen, der אֲשֶׁר וג׳ hinzufügte, eher als (*Corn.*) der stehen gebliebene Rest eines andern Referats. Von *allen* Brüdern ist im jetzigen Text die Rede; ob urspr. bei C nur Šimeon u. Levi genannt waren (welche LXX in V. 14 ausdrücklich nennen), ist nicht mehr auszumachen. Zu בְּמִרְמָה vgl. 27, 35, u. zu אֲשֶׁר *weil* V. 27 u. 31, 49 (bei R). — V. 14—17. Die Antwort selbst, aber nur in V. 15—17 rein nach A, in V. 14 gemischt u. überarbeitet: denn וַיֹּאמְרוּ אֲלֵיהֶם (gegen V. 6), אֲחֹתֵנוּ (gegen בִּתֵּנוּ V. 17. 8) ist im Sinne des C gehalten, u. אֲשֶׁר לו ערלה ist überhaupt eigenthümlich. לא נוכל לע׳] s. 19, 22. Verschwägerung mit Unbeschnittenen gilt ihnen nicht blos als unstatthaft (Jud. 14, 3), sondern als *Schimpf*, nach späterer Auffassung der Sache (*Kn.*). — Ḥamor hat nicht blos um Dina geworben, sondern den Vorschlag des Connubium's u. dauernden Beisammenwohnens gemacht; darauf ist V. 15—17 die Antwort. Nur wenn die Šekhemiten sich beschneiden, können sie in die Verschmelzung zu éinem Volk u. in die Ansiedlung einwilligen; im andern Fall wollen sie *Dina nehmen und* d. h. mit der Dina (die somit noch nicht in Šekhem ist, wie 2. 26) die Gegend verlassen. בְּזֹאת] *um dies* (ב pretii) d. h. unter

Digitized by Google

dieser Bedingung, wie V. 22 u. 1 S. 11, 2. נֵאוֹת] *wir werden willfahren*, nur hier, V. 22 f. u. 2 R. 12, 9; Iprf. Niph. von אוֹת (nach *Hitz.* intrs. Ipf. Qal., s. 23, 13). לחמל וג׳] wie 17, 10. בִּתֵּנוּ] V. 8. — V. 18, wegen וַיִּיטְבוּ וג׳ keinenfalls aus A (s. Lev. 10, 19), bereitet V. 19 vor. Sie finden die Bedingung annehmbar. — V. 19 zusammenhängend mit V. 11 f., wornach Šekhem die Unterhandlung führte. Er zögert nicht, *die Sache zu thun*, d. h. die gestellte Bedingung anzunehmen; da er *der angesehenste* im ganzen Geschlecht war, war das eine grosse Ehre für das Jacobhaus; ob darin zugleich liegen soll, dass er auch die andern leicht nachzog, steht dahin. אַחַר] für אִחַר, des א wegen (*König* S. 397). חפץ] Num. 14, 8. — V. 20—24 angeschlossen an 15—17 (18*), also nach A. Nach ihm lässt Ḥamor (u. Šekh.) erst zu Šekhem von der Volksversammlung im Thor (23, 4. 10) einen Beschluss fassen u. weiss die Annahme der bedenkl. Bedingung durchzusetzen. Er erinnert an den friedl. Charakter der Jacobleute: *sie sind mit uns im Wohlvernehmen*, auf friedl. Fuss; ferner an die Geräumigkeit (Jud. 18, 10. Jes. 22, 18. 33, 21) des Landes, das rechts u. links Platz genug für sie hat (vgl. V. 10); u. macht endlich den für sie erwachsenden Vortheil geltend, sofern die Leute, sehr reich, durch Verschmelzung den Wohlstand Šekhem's heben würden. שלמים] sonderbares darüber bei *Geig.* Urschr. 76. וְיֵשְׁבוּ] in *Sam.* LXX *Peš. Vulg.* blos יֵשְׁבוּ, so dass es mit אִתָּנוּ zusammenzunehmen wäre. נִמֹּלִים] 17, 26. מִקְנֵהֶם וג׳] ebenso 36, 6. Jos. 14, 4 bei A (vgl. Gen. 31, 18); בְּהֵמָה sind, neben מקנה, *die Lastthiere* (Kamele u. Esel) wie Num. 32, 26; קנין die übrige Habe. — V. 24. Die Šekhemiten nehmen den Vorschlag an u. lassen sich beschneiden. כל־יֹצְאֵי שַׁעַר] vgl. 23, 10. 18. Es ist vorausgesetzt, dass sie bis dahin nicht beschnitten waren, aber die Beschneidung ihnen auch nicht befremdend erschien (s. oben S. 258). Dass sie sich alle an éinem Tag (V. 25) beschneiden liessen, ist wie 17, 23 u. Jos. 5, 3 ff. — V. 25 f. nach C (vgl. 26^{b} mit 2^{b}) u. A; wenigstens weist auf letztern 25^{b} hin (in Aufl.^{5} war es dem R zugeschrieben). Am 3. Tag nach der Beschn., an welchem bei Erwachsenen Schmerz u. Krankheit am schlimmsten sind (*Arvieux* III. 146; *Win.*^{3} I. 160), überfallen Šimeon u. Levi, wohl mit ihren Leuten, die Šekhemiten, bringen alle Männer der Stadt um, u. nehmen Dina mit sich aus Šekhem's Haus fort. Warum Ruben, der Erstgeborne, nicht dabei ist, sondern nur Šimeon u. Levi (49, 6 f.), muss einen geschichtl. Grund haben. Sie hintertrieben damit die Hinausgabe der Dina (nach A), oder übernahmen es, die Entehrung derselben zu rächen (nach C), „vgl. 2 S. 13, 28 f.; *Nieb.* Arab. 39, *Burckh.* Syr. 361 f., Bed. 89. 224 f.“ (*Kn.*). בֶּטַח] sonst לָבֶטַח *sorglos, sicher;* es gehört zu הָעִיר wie Ez. 30, 9 (*Kn.*), als Acc. des Zustands (*Ges.* 118, 5^{a}). לְפִי חֶרֶב] *nach dem Maul des Schwerts*, so viel es fressen kann, wie es im Kriege thut, nach Kriegsbrauch u. schonungslos; mit הָרַג verbunden nur hier; mit andern Verben, nam. הִכָּה, ist es häufig, aber nicht bei A. וַיֵּצְאוּ] aus der Stadt (V. 25), nicht aus dem Haus. — V. 27—29, ohne וְ (וּבְנֵי LXX *Sam. Peš.* für erwartetes וַיָּבֹאוּ ist blos Nothbehelf) angeheftet, erscheinen als Zusatz zu einem urspr. Text; V. 30 f. schliesst

Digitized by Google

sich an 25 f. an, u. kennt 27—29 nicht; auch müsste es bei einheitlicher Redaction entweder כָּל־בְּנֵי oder בְּנֵי יַעֲ׳ הַנִּשְׁאָרִים heissen. Es ist ein von R oder einem Bearbeiter eingefügter Zusatz, vielleicht um mit 48, 22 auszugleichen, auch (*Böhm. Merx* im BL. II. 5 f.) um an der Ehre der That (im Sinne der Späteren) auch den übrigen Isr. Antheil zu geben. Das beigesetzte אשר טמאו א׳ zeigt dieselbe Hand wie 13ᵇ u. 5ᵃ. An A ist nicht zu denken, schon weil רְכוּשׁ u. קִנְיָן fehlt. Dass V. 27—29 Vorlage zu Num. 31 sei (*Corn.*), ist nicht zu beweisen; es kann auch Nachbild oder von derselben späten Hand verfasst sein, vgl. חַיִל *Habe, Gut* 29 u. N. 31, 9 (sonst nicht im Pent.; Dt. 8, 17 f. ?); צאן ובקר וחמרים 28 u. N. 31, 28 ff. (Gen. 12, 16); את טפם ואת נשיהם שבו 29 u. N. 31, 9 (*Corn.*). — Die Jacobsöhne kommen über die Erschlagenen her, plündern die Stadt, rauben das Vieh, u. führen Weiber u. Kinder gefangen fort. — V. 30 f. von C. Jacob tadelt Šimeon u. Levi über das angerichtete Unheil, da sie ihn dem Hass u. der Rache der *Landesbewohner* ausgesetzt haben. עכר] im Hexat. noch Jos. 6, 18. 7, 25. הִבְאִישׁ] *stinkend machen* d. i. in übeln Geruch bei jem. bringen, also ihn widrig u. verhasst machen, Ex. 5, 21 (1 S. 13, 4. 2 S. 10, 6). *Kenaʿani u. Perizzi*] 13, 7. *während ich Leute der Zahl*] ich u. die meinigen zählbare, wenige Leute, ein geringer Haufen (Dt. 4, 27. Ps. 105, 12. Jes. 10, 9) bin, leicht zu überwältigen, wenn die Landesbewohner angreifen. ונשמדתי] Lev. 26, 30, bes. aber im Dt. — „Jacob tadelt hier nicht das unsittliche der That (anders 49, 6 f.) sondern die Unüberlegtheit der Söhne, die ihn ins Unheil stürzt" (*Kn.*). — V. 31. Ihnen aber geht die Ehre des Stammes über alle andern Rücksichten. *soll wie eine Buhlerin er behandeln unsere Schwester?*] mit ihr verfahren dürfen (Lev. 16, 15), wie man es mit einer Buhldirne macht (38, 15).

3. Jacob's Zug über Bethel zu Isaac und Schluss des Lebens Isaac's, Cap. 35; aus B A C (R).

Alle übrigen Nachrichten, welche noch in die Toledoth Isaac's gehören, sind hier zusammengestellt. a) Jacob zieht, nachdem er alle Zeichen der Abgötterei unter den Seinigen entfernt hat, von Šekhem nach Bethel u. erbaut dort seinem Gott einen Altar. Unterhalb Bethels stirbt Debora, die Amme der Rebecca V. 1—8. Ein Abschnitt aus B, nur V. 5 von R eingefügt, V. 6ᵃ nach A. b) In Luz erscheint ihm El Schaddai, nennt seinen Namen in Israel um, gibt ihm die Verheissung zahlreicher Nachkommen u. des Besitzes des Landes Kenaan, worauf er dort einen Malstein errichtet, ihn durch ein Trankopfer u. Öl weiht u. den Ort Bethel nennt, V. 9—15, aus A (ausser עוֹר V. 9 u. vielleicht V. 14). c) Auf dem Weiterzug stirbt Raḥel an der Geburt des Benjamin u. wird von Jacob an der Strasse von Bethel nach Efrath begraben. Jenseits von Migdal ʿEder vergeht sich Ruben mit dem Kebsweib seines Vaters, V. 16—22ᵃ; von R aus C(A)B zusammengesetzt. d) Endlich kommt Jacob mit seinen 12 Söhnen nach Ḥebron

Digitized by Google

zu Isaac, dessen Tod u. Begräbniss sodann gemeldet wird, V. 22b—29, aus A.

a) V. 1—8. Jacob's Zug nach Bethel u. Tod der Debora. — V. 1. Befehl Gottes zum Aufbruch nach Bethel, nach אֱלֹהִים nicht von C, aber auch nicht von A (*Kn.*), da es für diesen noch kein Bethel gibt (V. 6. 15), sondern von B. Der Befehl ist mit dem Cp. 34 Vorgefallenen weder verknüpft noch begründet; man sieht daraus, dass B *an dieser Stelle* (zwischen 33, 20 u. 35, 1) nichts über Verfeindung mit Šekhem erzählt hat (gegen *Wl.* XXI, 437), vielmehr seinen Parallelbericht (48, 22), wenn er einen hatte, *an anderer* Stelle gehabt haben muss (s. auch 37, 13). Bei B ist Jac. noch auf der Rückreise, u. wird der Befehl durch sein Gelübde 28, 20 ff. (vgl. 31, 13) motivirt. עֲלֵה] Bethel lag auf dem Gebirg 12, 8. 13, 15. Dort soll er Aufenthalt nehmen, auch Gott einen Altar errichten. Das gelobte Gotteshaus (28, 22) wird hier nach göttl. Weisung zum Altar. הָאֵל הַנִּרְאֶה אֵלֶיךָ] vgl. 12, 7. — V. 2—4. Jac. ordnet unter den Seinigen die nöthigen Vorbereitungen an. Die *Götter der Fremde* (Jos. 24, 20. 23 bei B) lässt er sie aus ihrer Mitte thun: Raḥel hatte Terafim (31, 19), u. seine Leute hatten andere Götter (31, 53. Jos. 24, 2. 14 bei B). Nach V. 4 kommen dazu Dinge des heidn. Aberglaubens, wie *Ohrringe*, die als Amulete u. Zaubermittel dienten (*Win.*[3] I. 56). Mit dem Dienst des einen Gottes, dessen Verehrer sein zu wollen er gelobt hat (28, 21), vertragen sich abgöttische Dinge nicht (vgl. auch 18, 19). Ferner sollen sie, wie das vor gottesdienstl. Handlungen (Ex. 19, 10 ff. Jos. 7, 13 u. ö.) Sitte u. Pflicht war, *sich reinigen* zB. durch Waschungen, u. reinhalten von allem, was verunreinigt, sowie die *Kleider wechseln* (sonst: sie waschen Ex. 19, 10. 14. Num. 8, 7), die besten Kleider anziehen (27, 15). Er will einen Altar (V. 1) errichten (natürlich auch opfern) dem Gott, der ihn erhörte am *Tage* d. h. in der Zeit *seiner Drangsal* (42, 21), zB. gegen Laban (31, 24. 29. 42), u. *mit ihm war* (s. 21, 20) auf dem Weg, auch auf dem Weg heimwärts (32, 1 ff.). Die abgött. Dinge *vergräbt er* (Ex. 2, 12) unter der Terebinthe bei Šekhem, s. 12, 6. Das ist allerdings keine Weihung dieser Stätte, sondern eher eine Entwerthung, aber ein Grund gegen B als Vrf. (*Böhm.*) ist daher nicht zu entnehmen; gerade bei B wird die Stätte Jos. 24, 20—26 (wo Mass. אַלָּה *Eiche* punktirten) für die Isr. so zu sagen neu geweiht. Die LXX setzen a. E. noch bei *καὶ ἀπώλεσεν αὐτὰ ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας*. — V. 5. So vorbereitet (also gar nicht in Eile u. Hast) ziehen sie fort. Dieser V. ist ein Einschub in den Text des B (gegen *Wl.*), denn V. 4 u. 6 f. ist Jacob Subj., hier eine Mehrzahl (die *Jacobsöhne*) wie V. 16. Er setzt Cp. 34 voraus, u. ist von R eingefügt (so auch *Kuen.* O.[2] 316), schwerlich aus A (*Kn.*), trotz אלהים, eher aus C, der jedenfalls den Zug Israels von Šekhem über Bethel zu Isaac auch erzählt hat. ויסעו] s. 16. 21. 33, 17. 46, 1. Dass die benachbarten Städte ihnen nicht nachsetzen, erklärt Vrf. durch einen *Schrecken Gottes* d. i. eine von Gott über sie verhängte Furcht, welche sie verzagt machte, Ex. 23, 27. 2 Chr. 14, 13 (*Kn.*). Den Begriff des Übernatürlichen auszudrücken, genügt אלהים (2 Chr. 20, 29 neben 14, 13 u.

Digitized by Google

Zach. 14, 13). חִמָּה] nur hier. — V. 6. Ankunft in Luz (Bethel). V.a konnte B, für den der Ort längst Bethel heisst (28, 19. 35, 1. 3), so nicht schreiben, wohl aber A (vgl. V. 15 u. 48, 3, u. den Beisatz *im Lande Kenaan* 33, 18 bei A). חוא ביתאל] ist Glosse des R, der mit V.b wieder zu B einlenkt. B wird gehabt haben ויבא ביתאל (*KS.*). אֲשֶׁר עִמּוֹ] s. V. 2 u. bei C 32, 8. — V. 7. Er erbaut dort einen Altar. Über den Gottesdienst selbst, bes. auch über die 28, 22 versprochene Verzehntung ist nichts gesagt: der Bericht kann von R verkürzt sein (spätere Ausführungen in BJub. c. 31 f.). *Die Stätte* (s. 12, 6. 28, 11) nannte er *Gott Bethels*, vgl. 33, 20; es ist der Name des Altars oder der *hl. Stätte*, zu der noch mehr als der Altar gehört haben wird. ויקרא וגו'] 32, 3. 31. LXX *Vulg. Peš.* stiessen sich an הַמָּקוֹם u. liessen darum אֵל vor בֵּיתְאֵל weg (gegen 28, 19). נִגְלוּ] Pl., weil unter אֱלֹהִים die Engel (28, 12) mitverstanden sind (s. auch 20, 13). — V. 8. Unterhalb Bethels stirbt Debora, die Amme der Rebecca. Ihr Name nur hier (24, 59 bei C ist sie namenlos). Sie war wohl in der alten Heldensage von einiger Bedeutung (*Ew.* G.[3] I. 421). Ihr Andenken haftete an der *Eiche des Weinens* oder Trauereiche unterhalb Bethel's, wo man ihr Grab zeigte. Auch die *Palme* (s. zu 14, 6) *Debora's* Jud. 4, 5 wird derselbe Baum sein (*Bohl. Tuch Ew. Del. Wl.*); vgl. auch die *Tabor's Terebinthe* 1 S. 10, 3 (*Ew.* G.[3] III. 31). ויקרא] *Ges.* 144, 3a. Nach C war die Amme der Reb. mit dieser nach Kenaan gezogen 24, 59. Dass sie seither wieder nach Mesopot. zuzückgekehrt (*Nachman. Abarb.*) oder von Reb. gemäss ihrem Versprechen 27, 45 dorthin gesandt (*Raš. Qi. Del.*[4]; ein weiblicher, mehr als 100jähriger Bote durch die Wüste?) oder von Ḥebron aus dem Jacob bis Bethel entgegengegangen sei (*Merc. Ke.*), sind schwächliche Ausgleichungen. Vielmehr ist die Differenz der Überlieferung anzuerkennen (*Kn.*), um so weniger aber V. 8. (mit *Hupf.*) dem C zuzuschreiben. — — b) V. 9—15 ein Stück von A, wozu urspr. 6a den Anfang bildete u. auf welches 48, 3 f. zurückgeblickt wird, über die *Einsetzung des Jacob zum Träger der Verheissungen*, für Jac. von derselben Bedeutung, wie Cp. 17 für Abraham. V. 9 s. 17, 1. עוֹד] *noch einmal*, bezieht sich nicht auf 1a (*Tuch Kn.*), sondern auf 28, 11 ff. u. stammt von R (nach C?). אֹתוֹ אֱלֹהִים] *Sam.* LXX. — V. 10. Die Erklärung des Namens *Israel* fehlt, wohl nicht ursprünglich (vgl. 17, 5), sondern durch Kürzung des R mit Rücksicht auf 32, 29. Wenigstens war die Deutung des Namens keineswegs selbstverständlich, wie in den Fällen 17, 15 u. Num. 13, 16. Dass gleichwohl fortan bei A der Patriarch immer *Jacob* (zB. V. 15), nie Israel, heisst, ebenso bei B (doch s. 33, 20), u. nur die Söhne בְּנֵי יִשְׂרָאֵל 42, 5. 45, 21. 46, 5. 8. 49, 28. 50, 25 (doch s. 35, 22. 46, 26 bei A auch noch Jacobsöhne) genannt werden, ist doch wohl daraus zu erklären, dass der Name Israel noch immer mehr als Volks- denn als Person-Name galt (*Tuch*). Um so merkwürdiger ist, dass C u. R von nun an *Israel* für Jacob gebrauchen (35, 21 f. 37, 3. 13. 43, 6. 8. 11. 45, 28. 46, 1 f. 30. 47, 29. 31. 48, 2. 8. 10. 13. 21. 50, 2). Man wird daraus schliessen dürfen, dass auch C (wie A) erst an dieser

Digitized by Google

Stelle hier die Namensänderung berichtet hatte (s. weiter V. 14). Andernfalls müsste man annehmen (*Kitt.* 142), dass R, mit Rücksicht auf die Erzählung des A, erst von hier an den ישראל in den Stücken des C stehen gelassen habe. (Die Erklärung der Sache bei *Geig.* Urschr. 371 f. ist nicht haltbar; was *Kuen.* O.^{2} 310 f. gibt, entspricht nicht ganz dem vorliegenden Thatbestand.) ויקרא] nicht *daher nennt man* (*KS.*), sondern *u. er nannte.* Dadurch ist veranlasst, dass V. 11 mit ויאמר וגו׳ neu anhebt. — V. 11. Die Mehrung u. die Könige wie 17, 6. 16; zum Ausdruck auch 28, 3 u. 48, 4. מֵחֲלָצֶיךָ] vgl. 46, 26. Ex. 1, 5; s. zu 24, 2. אֵל שַׁדַּי] 17, 1. — V. 12. Die Zusicherung des künftigen Besitzes des Landes, vgl. 17, 8 u. 12, 7. Dass er es auch *dem Isaac* verliehen habe, ist früher aus A nicht ausdrücklich berichtet; auch schreibt sich Isaac 28, 4 bei A eine solche Verleihung nicht zu; sie lag aber in der für Isaac gegebenen Bundesverheissung 17, 19. 21 (*Kn.*), s. indessen S. 322. — V. 13 wie 17, 22. Den V.^{b} hält *Kuen.* O.^{2} 316 (*KS.*) für Dittographie aus V. 14. — V. 14 f. Zur Erinnerung an diese Gotteserscheinung errichtet Jac. (wie 28, 18 nach B) einen Malstein, u. weihte ihn nicht blos (wie 28, 18) durch Begiessung mit Öl, sondern auch durch ein *Gussopfer*, nach gew. Sprachgebrauch doch wohl von Wein (Wein u. Wasser *TrgJon.*). Das וַיִּצֹק עָלָיו שָׁמֶן als Epexegese zu וַיַּסֵּךְ zu nehmen, u. ein Gussopfer von Öl zu verstehen (*Win. Kn. Köhl. Wl.*) ist kein Grund vorhanden. A erwähnt sonst nirgends Opfer, Altäre u. Malsteine in der Vätergeschichte, u. ist deshalb fraglich, ob dieser V. ihm angehöre (*Wl. Kue.* a.). Er kann von R nicht von sich aus (denn R hatte an Malsteinen kein Interesse mehr), sondern aus einem andern Referat eingesetzt sein, aber nicht aus B (*Corn.* in ZATW. XI. 15 ff., der sich einbildet, V. 14 sei urspr. Fortsetzung von V. 8, die מצבה eine Grab-Mazzeba u. das Opfer ein Todtenopfer gewesen!), sondern (*Kue.* O.^{2} 222—316; *Wl.* Comp. 319) aus C, welcher hier nicht etwa (*Bac.* in Hebr. VII. 283) die jetzt 28, 13 ff. stehende Gotteserscheinung hatte, wohl aber vielleicht eine der des A parallele Erzählung von einer neuen Erscheinung Gottes in Bethel u. wohl auch Umnamung (s. zu V. 10) des Jacob, auf welche hin er die (von B schon 28, 18 berichtete) Mazzeba aufstellte u. weihte. Merkwürdig ist auch מצבת אבן, als sollte sie dadurch als blosses Steinmal charakterisirt werden. — V. 15 s. 28, 19. — — c) V. 16—22^a Fortsetzung der Reise. Zunächst V. 16—20 Geburt des Benjamin, Tod u. Begräbniss der Raḥel. Tod u. Begräbniss der Raḥel in Efrath wird 48, 7 auch bei A erwähnt, aber von der Geburt Benjamin's in Efrath kann wegen V. 24 u. 26 A nichts berichtet haben. Also werden 16—19 (wegen וַיִּסְעוּ, wegen 17 vgl. mit 30, 24, wegen der Localisirung in Efrath) aus C stammen, dagegen V. 20 (wegen יַעֲקֹב) aus B (der jedoch nach 37, 10 die Notiz in anderem Zusammenhang gehabt haben wird). — V. 16. וַיִּסְעוּ מִבֵּ׳] wie V. 5. *die Länge des Landes*] d. i. Strecke Weges, die es noch bis Efrath war, lässt sich nicht genau bestimmen, auch nicht aus (48, 7 u.) 2 R. 5, 19, wo der Ausdruck (ohne Art.) noch vorkommt; jedenfalls betrug sie nicht viel (*Kn.*; nach LXX ein *ἱππόδρομος*, nach

Digitized by Google

Peš. eine Parasange; sonst s. *Hieron.* qu., u. *Ges.* th., auch *Schum.*). *Efrath*] wird V. 19 (48, 7) gedeutet als Bethleḥem, 2 St. südl. von Jerusalem, (von *Ke.*, *Köhl.* Ge. I. 150 als urspr. angenommen). Nun wird aber 1 S. 10, 2 ff. das Grab der Raḥel viel weiter nördl., im Gebiet Benj., oder auf der Grenze zwischen Benj. u. Efraim, auf dem Weg zwischen Rama Samuels u. Gibea Sauls, nicht so weit von Bethel gesetzt, u. Jer. 31, 15 stimmt damit. Das liegt auch in der Natur der Sache, da Raḥ. die Stammmutter Josef's u. Benjamin's war. Aber ein Efrath an der Grenze von Efr. u. Benj. (*Then. Kn. Graf Hitz.* a.) ist bis jetzt nicht nachzuweisen. Wenn also hier Efrath genannt wird, so wird damit wirklich Bethleḥem gemeint (insofern die Deutung V. 19 ursprünglich) sein. Man muss dann annehmen (*Nöld. Del.*[5]), dass es neben der efraimitischen auch eine judäische Überlieferung gab, nach welcher das Grab in der Nähe vom jud. Efrat lag, u. der Judäer C (u. A) eben sie wiedergeben. Die späteren, Juden Christen u. Muslim, hielten daran fest (s. Matth. 2, 18; *Win.*[3] I. 334; *Ri.* HWB. 1263). Die harmonist. Aushilfe (*Kurtz*, a.), durch Erweiterung der כברת ארץ zu einem Wegmaass von mehreren Meilen die Deutung auf Efrath bei Bethel zu ermöglichen, scheitert an der Sinnlosigkeit einer Berechnung der Entfernung von Bethleḥem aus. *sie hatte schwer bei ihrem Gebären*] hatte eine harte schwere Niederkunft. — V. 17. Die Helferin, ein Weib, das sich darauf verstand, „ermuthigt sie mit der Aussicht auf einen Knaben: *denn auch dieser ist dir ein Sohn* d. h. auch in diesem, wie in dem ersten, wird dir ein Knabe zu Theil, ein Kind des vorzüglichern Geschlechts, vgl. 4, 1. 29, 32. 1 S. 4, 20" (*Kn.*), s. ihre Hoffnung 30, 24. מְיַלֶּדֶת] auch Ex. 1, 15 ff. B, Gen. 38, 28 C. — V. 18. Aber sie stirbt, u. nennt sterbend das Kind *mein Unheilssohn*, sofern es ihr den Tod bringt. Statt dieses nomen infaustum wählt der Vater *Sohn der Rechten* d. h. *Glückssohn*, indem die rechte Seite den Alten als die glückliche galt (*Ges.* th. 599, auch ZDMG. XXI. 601 ff.). — V. 19 f. Raḥel stirbt u. wird an der Strasse, die (von Bethel) nach Efrath hin führt, begraben. Jacob errichtet auf ihrem Grab einen Malstein (vgl. V. 14; aber auch 28, 18. 31, 45. 33, 20 bei B). קְבֻרָה] noch 47, 30. Dt. 34, 6. עַד־הַיּוֹם] wie 19, 37 f. (ob von R?). Über die christl. Tradition von dem Grab $^1/_2$ Stunde nördl. von Bethleḥem s. *Robins.* I. 363 f. — V. 21 von C. ויסע] V. 5. 16. ישראל] s. zu V. 10. וַיִּט א׳] s. zu 26, 25. *jenseits von einem Heerdenthurm*] Heerdenthürme für Hirtenzwecke gab es, wenigstens später, viele (2 R. 17, 9. 18, 8; 2 Chr. 26, 10); der hier gemeinte, aber ohne Art., bestimmt sich durch den Zusammenhang als zwischen Efrath u. Ḥebron gelegen. Die Alten dachten dabei an eine Örtlichkeit Jerusalems (Juden bei *Hieron.* qu.), ebenso Neuere (*Bohl. Kn. Wl.* a.); bei den LXX ist nach dieser Ansicht sogar V. 21 hinter מִבֵּית אֵל V. 16 gerückt. Indessen dass es ein Thurm auf einem der Hügel Jerusalems war, ist aus der bildl. Rede Mich. 4, 8 nicht zu beweisen. Die jüngere Tradition setzt den Heerdenthurm in die Nähe Bethleḥems (*Tobler* Bethl. 255 ff.). — V. 22ª scheint, wenn auch auf Grund von C, von R, auf den פילגש (s. zu 25, 6. 22, 24) hinweist, gestaltet. Ruben beschläft seines Vaters

Digitized by Google

Kebsweib Bilha (s. 49, 3f.). Der letzte Sinn dieser kurzen Formel ist vermuthlich, dass in diesem Stamm die alte auch bei den Arabern noch lange nachweisbare (Strabo 16, 4, 25; Qur. 4, 26; Abulf. hist. anteisl. 180 Fl.) u. selbst bei isr. Herrschern (2 S. 16, 22. 1 R. 2, 22) noch erwähnte Sitte der Ehe mit den Weibern oder Kebsen des Vaters übel fortwucherte (s. oben S. 277 u. *RSmith* im Journ. of Philol. IX 86ff.). — Der abrupte Schluss *u. Israel hörte* (es) wohl nicht durch spätere Textverstümmlung (vgl. den Zusatz der LXX), sondern absichtlich, um auf 49, 3f. zu verweisen. Der Satz u. Abschnitt ist damit zu Ende. Da man später bei der öffentl. Vorlesung des Textes an dieser verfängl. Stelle nicht anhielt, sondern darüber forteilte, so hat auch diese Praxis in der zweiten (oberen) Accentuation der Mass. ihren Ausdruck gefunden (*Geig.* Urschr. 373). — — d) Das Verzeichniss der 12 Jacobsöhne, Ankunft Jacob's bei Isaac, Tod u. Begräbniss Isaac's V. 22^{b}—29 nach A. Das Verzeichniss, nach der Nachricht von der Geburt des letzten, schliesst sich hier gut an. Es ist nach den Müttern geordnet; die Altersfolge innerhalb dieser Ordnung stimmt zu Cp. 29f. יָלַד] *Sam.* u. hbr. MSS. יָלְדוּ wie 36, 5; zu יָלַד s. 4, 18. 17, 5. 21, 5. 46, 22. Nach dieser Stelle sind dem A sämmtliche 12 Söhne, also auch Benj., in Paddan Aram geboren. R hat stillschweigend den Benj. ausgenommen, u. so die meisten neueren Erkl. — 27ff. Endlich kommt Jac. (mit seinem ganzen Volk) zu seinem Vater nach *Mamre der Arba'stadt*, s. 23, 2. יִצְחָק] + אֲשֶׁר חַי LXX (s. 25, 7). Das Begräbniss durch Esau u. Jacob, wie das Abraham's durch Isaac u. Išmael 25, 9. Dass er in der Makhpelahöhle begraben wurde, ergänzt sich aus 49, 31. אֶל־עַמָּיו] 25, 8. „Diese Nachricht gibt Vrf. schon jetzt, weil er die Isaac-Geschichte abschliessen will (s. 11, 32). Nach seiner Zeitrechnung lebte Isaac noch bei den Cp. 37 erzählten Vorgängen. Denn Jacob zählte beim Tode Isaac's 120 u. bei seiner Auswanderung nach Äg. 130 Jahre (25, 26. 35, 28. 47, 9), sein 130. Jahr fiel etwa in das 40. Josef's; Josef aber war 37, 2 erst 17 Jahr alt.“ So *Kn.* indem er die Zeitangaben über Josef in 37, 2f. u. 41, 46 für aus A genommen hält, u. zugleich die Segens- u. Hungerjahre in Äg. (41, 47f. 53f. 45, 6) zu Hilfe nimmt, von denen seit Josef's Erhebung (41, 46) 9—10 verflossen waren (45, 6). Ob man dazu ein Recht hat, ist freilich fraglich, da man die Abstammung aller jener Zahlen von A nicht sicher beweisen kann. Sicher ergibt sich aus A nur folgendes. Selbst wenn man von Cp. 46, wornach im 130. Jahr Jacob's (47, 9) seine sämmtl. Söhne schon Söhne, Benjamin sogar 10 derselben, u. Juda u. Ašer je 2 Enkel hatten, absehen will, „weil dieses Verzeichniss so wie so den histor. Rahmen der Gen. sprenge“ (*Wl.* XXI. 440f.), u. eine spätere Hand daran arbeitete, so ist doch aus 26, 34f. 27, 46. 28, 1ff. klar, dass Jacob zwischen seinem 40. u. 50. Jahr nach Paddan Aram wanderte, wozu auch 28, 9 über Išmael stimmt. Zwischen die Auswanderung nach Paddan u. Einwanderung nach Äg. fallen dann über 80 Jahre. Wie viel davon für den Aufenthalt in Paddan u. wie viel für den folg. Aufenthalt in Ḥebron kommen, lässt sich nicht mehr ausmachen. Aber klar ist, dass dieser Zeitraum hinreicht, um

Digitized by Google

viele Enkel u. selbst Urenkel erklärlich zu machen, u. der histor. Rahmen der Gen. bei ihm durch Cp. 46 nicht gesprengt wird. Nicht einmal wenn ausser 41, 26 auch die Zahl in 37, 2 aus A stammen sollte, würde jenes Urtheil zutreffen, weil nach 13 + 9 Jahren (37, 2. 41, 46. 45, 6) sogar Benj. (nach 35, 24 jünger als Josef) von dem 37, 2 fixirten Zeitpunkt ab 10 Kinder haben *könnte*. — Die Annahme der Harmonisten (s. bei *Del.*, *Ke.*, *Köhl.* I. 135f. 150f.), dass Jacob bei seiner Wanderung nach Ḥarran über 70, genauer 76 Jahre alt gewesen sei, wirft die verschiedenen Quellen zusammen, wird den Angaben 26, 34. 27, 46. 28, 1ff. nicht gerecht, setzt sich mit 28, 9 in Widerspruch, muss den Aufenthalt in Sukkoth u. Šekhem (33, 17ff.) ungebührlich ausdehnen, u. vermag doch nicht zu erklären, wie Cp. 46 Juda schon seine Enkel u. gar Benj. 10 Söhne haben kann.

4. Esau und die Edomiter, Cap. 36, grösserntheils nach A.

Vor dem Übergang zu den Toledoth Jacobs wird die Nebenlinie Esau behandelt, u. zunächst berichtet, wie Esau noch in Kenaan mit 3 Weibern 5 Söhne zeugte, darnach mit den Seinen u. aller Habe vor Jacob wich u. auf das Gebirg Seʿir zog V. 1—8. Folgt eine Übersicht über die Söhne u. Enkel Esau's in Seʿir u. die von ihnen abgeleiteten edomit. Stämme 9—19, sowie über die Stämme der Ureinwohner Seʿir's, der Ḥoriter 20—30. Den Schluss bilden ein Verzeichniss der edomit. Könige 31—39 u. eine nochmalige Übersicht über die edomit. Stammbezirke (aus jüngerer Zeit) 40—43. — Die grosse Ausführlichkeit, mit welcher diese Verhältnisse besprochen werden, erklärt sich daraus, dass Edom immer als der Bruder Israels galt u. für die israel. Geschichte von grosser Wichtigkeit war. Die Ḥoriter waren die urspr. *Landesbewohner* auf dem Gebirg Seʿir (V. 20). Die Hebr. unter Esau wanderten bei ihnen ein u. mischten sich mit ihnen: Esau heirathete die Ḥoritin Oholibama (V. 2) u. sein Sohn Elifaz die Ḥoritin Timnaʿ (V. 12. 22). Wie die Isr. in Kenaan, wurden aber die Esaviden in Seʿir die Herrn des Landes; ihnen hatte Jahve Seʿir gegeben (Dt. 2, 5. Jos. 24, 4), u. zwar das ganze Seʿir bis zum ālanit. Meerbusen (Num. 21, 4. Dt. 2, 1ff. 1 R. 9, 26). Unter ihrer Oberherrschaft müssen sich aber geschlossene ḥorit. Gemeinden noch länger erhalten haben, so dass es nicht blos möglich, sondern auch der Mühe werth war, ihre Stammverhältnisse besonders zu beschreiben. Erst allmählich wurden sie von den neuen Herrn des Landes aufgesogen oder verdrängt, so dass man später auf sie zurückblickend (Dt. 2, 12. 22) sagen konnte, Edom habe die Ḥoriter vertilgt. Diese Nachrichten über die Ḥoriter ebenso, wie die über die alten Könige Edoms zeugen für ein verhältnissmässig hohes Alter dieses Stücks oder doch seiner Quellen. — Die Zugehörigkeit desselben zu A (*Ilg. Ew. Del.*[4] *Kn. Schrad.*) ist seit *Hupf.* vielfach bestritten worden, in der Art, dass man nur Bruchtheile desselben ihm zuerkannte, zB. nur V. 1—8 (*Hupf. Kay.*), 6—8 (*Böhm.*), 1—14 (*Nöld. Reuss*), 6—8 u. 40—43 (*Wl.* XXI. 438ff.; *Kuen.* O.[2]

Digitized by Google

I. 68), alles andere für von R aus C B oder andern Quellen ergänzt erklärte. Zwar sprachl. Gründe gegen A gibt es kaum, wenn auch die sprachl. Zeichen nicht überall so evident, wie bei V. 6—8. 30. 40. 43, für A sprechen, u. die umständliche chronikartige Darstellungsweise durchs Ganze (zB. auch 31—39) durchgeht. (Über die sprachl. Zeichen, welche Überarbeitung beweisen, s. nachher.) Aber sachl. Gründe macht man geltend, zB. die Ḥoriter gehören nicht in den Plan des A, oder er halte viel zu streng seinen archaist. Standpunkt fest u. habe zu wenig objectiv historisches Interesse, als dass man ihm die edomit. Königsliste zutrauen könne (anderes s. zu V. 29. 40). Aber archaistisch in dem Sinn, dass er seine Schrift für von Mose geschrieben ausgäbe, ist A gar nicht; auf die isrl. Könige spielt er ganz offen an (17, 6. 16. 35, 11) u. nur er; wenn irgend ein Schriftsteller an statistisch-genealog.-chronol. Material Freude hat (was doch auch ein geschichtl. Interesse ist), so ist es A. Gerade aus allgemeinen Gründen muss man dem A das Stück zusprechen. Auf Edom, das in der Königszeit ein Zubehör Israels war, genauer einzugehen als auf Išm., war für ihn eine Nothwendigkeit. Aber allerdings ist richtig, dass auch dieses Stück durch R nach einer andern Quelle (C?) eine stärkere Überarbeitung erfahren hat. Zunächst fällt die doppelte Überschrift V. 1 u. 9 auf. Wollte man nun V. 9ff. dem A ab-, V. 1—8 aber in der Weise ihm zusprechen (*Bud.* 347f.), dass darin R die Namen der Weiber nach der fremden Quelle V. 9ff. geändert hätte, so würde dazu schon nicht stimmen, dass diese Weibernamen V. 2f. vollständiger sind, als V. 10. 13, also nicht dorther genommen sein können. Ausserdem sind die Formeln in V. 10. 15 (s. d.) entschieden die des A, u. etwa wegen V. 40—43 ganz V. 15—19 u. so auch V. 9—14 dem A abzusprechen, hat keinen Sinn, wenn man doch die Namen der Söhne in V. 4f. dem A belässt. Endlich wird wegen אבי אדם (s. V. 43) für V. 9 die Urheberschaft des A wahrscheinlicher als für V. 1 (mit seinem הוא אדום, vgl. V. 8). Da aber andererseits nicht blos V. 6—8^{a} unzweifelhaft aus A stammen, sondern auch die Formeln 5^{b} (vgl. 35, 26^{b}) u. 2^{a} (vgl. 28, 1. 6. 8) ihn erkennen lassen, so wird man doch in der Hauptsache (mit Ausnahme der Weibernamen) V. 2—8 auf A zurückführen müssen, aber dann (mit ***Bruston*** in Revue Théol. 1882 p. 18ff. 134ff,) am besten annehmen, dass diese Notizen ebenso wie 37, 1 bei A urspr. noch zu den תולדות יצחק gehörten, u. erst von R, der sie zugleich überarbeitete, durch Vorsetzung der Überschrift V. 1 zu den תל' עשו gezogen, von ihm auch V. 9 um 9^{b} erweitert wurde. Der von R hier eingearbeiteten Quelle gemäss wurden dann von ihm im Anfang der Toledoth des A V. 9—19 die Namen der Weiber V. 10. 13f. 16—18 geändert, ferner V. 12, wohl auch V. 14, sowie אלוף עמלק V. 16 u. הוא אדום V 19. eingesetzt. Auch in der Ḥoriterliste V. 20—30 wird nur V. 29f. sicher zu A zu rechnen sein: V. 20f. ist dazu Dublette (mit בא' אדם V. 21 gegen בא' שעיר V. 30), u. V. 22—28 hängen schon durch ihre Notizen mit der andern Quelle in V. 1—19 näher zusammen. Ob auch in der Königsliste einzelnes, zB. V. 35 הממכה וג', erst eingearbeitet ist, ist fraglich. Für die Ein-

Digitized by Google

heit des Übrigen s. *Bruston* 135 f. — Die meisten der aufgeführten Namen kommen nur hier vor; mit dem Volk sind auch die Namen, so weit nicht Ortsnamen, später verschwunden; selbst von den Ortsnamen sind nur wenige noch nachweisbar. Ein Theil der Angaben dieses Cap. ist wiederholt 1 Chr. 1, 35—54.

a) V. 1—8. Esau's Familienstand in Kenaan u. seine Auswanderung nach Se'ir. — V. 1. חוּא אֱדֹם] wiederholt V. 8 u. etwas anders 19. Es stimmt zu 25, 24 ff. (B, C), wornach Edom anderer Name des Esau ist, während nach 9. 43 (A) Esau Vater Edom's, also Esau Personname, Edom Volksname ist. Sonst s. *Ew.* G.[3] I. 494. — V. 2 f. Esau's Weiber. Die Heirath derselben ist schon früher (26, 34. 28, 9) erzählt; darum heisst es hier nicht וַיִּקַּח (vgl. 10, 1), sondern ***Esau hatte genommen seine Weiber.*** Für das weitere ist vorab zu erinnern, dass חִוִּי ein Fehler für חוֹרִי (vgl. LXX zu Jos. 9, 7) ist (*JDMich. Tuch, Bertheau, Kn. Ew. Del.*), denn der 'Ana, dessen Tochter Oholibama heisst, ist V. 20. 25 ein Sohn, V. 24 ein Enkel des Ḥoriters Se'ir. Dann aber ist sofort klar, dass מִבְּנוֹת כְּנָעַן (28, 1. 6. 8 bei A; anders C s. zu 24, 3) nicht mehr passt, weil nur éine Kenaanäerin namhaft gemacht wird. Also wird אֶת עָדָה וגו׳ nicht von demselben geschrieben sein, der 2[a] schrieb. Nun sind weiter 26, 34 f. 28, 9 im Text des A als die 3 von Esau in Kenaan geehlichten Weiber die Hettiterinnen יְהוּדִית בַּת בְּאֵרִי u. בָּשְׂמַת בַּת אֵילֹן u. die Išmaelitin מָחֲלַת אֲחוֹת נְבָיוֹת genannt, welche mit den hier genannten gar nicht oder nur zum Theil stimmen. Man hat „die Differenz theils durch die Hypothese von 5 Weibern Esau's, theils durch die Annahme einer Umnennung u. Doppelnamigkeit der Weiber" (*Ilg. Ros. Schum. Hgst. Kurtz*), theils aus Verderbniss der Namen durch die Abschreiber (*Kn., Ew.* G.[3] I. 533), die hier eine sehr weitgehende gewesen sein müsste, lösen wollen, kann aber füglich sie nur aus verschiedener Überlieferung oder Theorie erklären (*Tuch Nöld. Del. Ke. Köhl.*), muss jedoch dann auf Identität des Vrf. verzichten (*Hupf. Böhm. Kay. Wl. Brust.*), d. h. entweder 26, 34 f. 28, 9 oder hier müssen die Namen von R in den Text des A aus einer andern Quelle eingesetzt sein. Die letztere Annahme ist an sich die natürlichere (vgl. die Zusammensetzung von Cp. 10. 11, 27 ff.) u. wird durch 2[a] empfohlen, welcher, wie eben gezeigt, zu 2[b] nicht stimmt. Ob B oder C die Quelle war, ist nicht zu entscheiden; jedenfalls werden auch sie (s. 32, 4) etwas über Esau's häusliche Verhältnisse u. Umsiedlung nach Se'ir gehabt haben. עָדָה] 4, 19. אהליבמה] Zusammensetzungen mit אהל kommen vor bei Isr. Ex. 31, 6, bei Sabäern J. As. VII, 4 p. 554 f. u. bei Phōniken CIS. I, 1 p. 72. בְּנֵי־צִבְעוֹן] hinter בְּנֵי־עֲנָה ebenso V. 14, aber auffallend genug, weshalb einige (nach *Sam.* LXX *Peš.*) בְּנֵי in בֶּן verbessern, andere es als ***Enkelin*** (vgl. V. 39) nehmen; vielleicht aber ist's nur eine auf V. 24 ruhende Variante zu (dem auf V. 20. 25 ruhenden) בְּנֵי־עֲנָה (vgl. V. 18), die schliesslich in den Text selbst hineinkam. בָּשְׂמַת] auch hebr. 1 R. 4, 15; *Sam.* hat überall (4. 9. 13. 17) dafür מָחֲלַת nach 28, 9. — V. 4 f. Die 5 Söhne Esau's, sämmtlich geboren, als ihr Vater noch in Kenaan wohnte. Die Correctur des יִעִישׁ

Digitized by Google

(V. 5. 14) in יעוש beruht auf V. 18 u. der sonstigen Form dieses auch bei den Isr. gebräuchlichen Namens; LXX Ἰεούς, weshalb die Zusammenstellung mit dem arab. Götzen *Iaghûth* (*RSmith, Wllh.* Skiz. III. 19; *Nöld.* in ZDMG. XL. 168) nicht zu billigen ist (*Lag.* Nom. 133; *Nöld.* ZDMG. XLV. 595). Die Worte אלה בני—כנען 5[b] lauten ganz wie bei A (35, 26). — V. 6. Esau zieht mit allem Eigenthum fort. Die Ausdrücke wie 12, 5. 34, 23 (bei A). אֶל־אֶרֶץ] ohne Sinn, da אַחֶרֶת zu suppliren (*Trgg. Vulg. Cler. Ros. de W.*) nicht möglich ist, u. *in ein Land vor* d. i. östlich von *Jacob* (*Ges. Bohl.*) oder *entfernt von Jacob* (*Böhm.*) durch den Begriff von מִפְּנֵי verboten wird, oder keine ordentliche Bestimmung ergibt. Vielmehr ist hinter אֶרֶץ ausgefallen wahrscheinlich שְׂעִיר, was *Peš.* ausdrückt (*Kn.*; gegen *Nöldeke's* Bedenken s. V. 30 u. 32, 4) vgl. V. 8, nicht אֱדוֹם vgl. V. 16 f, 21. 31, weil Land Edom schon ein weiterer Begriff ist als Land Se'ir, (s. V. 8). Das בְּאֶרֶץ כְּנַעַן der LXX *Sam.* ist nachträgliche Correctur. *vor seinem Bruder Jacob*] d. h. von wegen Jacob's (7, 7. Jes. 17, 9), der sich sehr ausbreitete u. viel Gebiet brauchte. Esau wich also dem Jacob, u. zwar, wie die Stelle nicht zweifelhaft lässt, erst nach Jacob's Rückkehr aus Paddan Aram (*Kn.*). — V. 7. Der Grund der Auswanderung, dass näml. die Weide des Landes für die Heerden beider nicht ausreichte. Zum Ausdruck vgl. 13, 6 bei A. מְשֶׁבֶת 4, 13. — V. 8. Esau lässt sich auf dem Gebirg *Se'ir* nieder. Dieser Name umfasst zwar später (z. B. Dt. 2. Ez. 35, 15) auch das Edomiter-Gebirg östl. von der ʿAraba, zwischen dem todten Meer u. ālanit. Golf, mit, „welches die arab. Geogr. als das Gebirg eš-Šerâ (zB. Edrisi p. Jaub. I. 337; Jaq. Mošt. 270) überhaupt bezeichnen, häufiger aber (zB. Iṣṭachri Mordtm. 34 f.) in seiner nördl. Hälfte *Ġebâl*, in seiner südlichen *eš-Śerâ* benennen, genau so wie noch heute (*Seetz.* I. 415. 418. III. 16; *Burckh.* Syr. 674. 688; *Robins.* III. 103 f. 860 f.) unterschieden wird" (*Kn.*; s. auch *Win.*[3] I. 397. II. 442; *Ges.* th. 258. 1335). Aber urspr. (Jud. 5, 4. Dt. 33, 2; vgl. die Angaben Num. 20, 16. Jos. 11, 17. 12, 7. 15, 1) haftet der Name Gebirg Se'ir an dem Bergland westl. von der ʿAraba, welches südl. von dem „platten Berg" (der Südgrenze des Gebirgs Juda) in wildzerrissenen, weissglänzenden Felsmassen sich aufthürmt, aber an Höhe dem Ġebâl u. Šerâ nachsteht, ein wildes, wüstes Gebirgsland, jetzt von dem arab. Stamm der ʿAzâzime bewohnt (s. *Berth.* im BL. II. 51). עשו הוא אדום] zu beurtheilen wie V. 1. — b) V. 9—19. Verzeichniss der Enkel Esau's u. der edomit. Stämme, welche *in Se'ir* aus den 5 Söhnen Esau's sich herausbildeten. Es sind 12 (wie bei Naḥor, Išmael u. Israel) oder mit dem Nebenstamm ʿAmaleq 13 (wie bei Joqṭân). S. oben S. 295. Sie zerfallen nach den 3 Weibern Esau's in 3 Abtheilungen. — V. 9 nicht „fehlerhafte Wiederholung aus V. 1 u. zu streichen" (*Lag.* Orient. II. 40), sondern die urspr. Überschrift des A zu dem Stück. אֲבִי אֱדוֹם] s. V. 1. — V. 10. אַלּוּף שְׁמוֹת] 25, 13. Nur von Elifaz u. Re'uel waren Söhne namhaft zu machen, daher nur diese 2 hier zusammengestellt, u. die Oholibamasöhne V. 14 von ihnen getrennt werden. — V. 11 f. Die

Digitized by Google

erste oder kenaan. Linie. Ihr Stammvater ist Elifaz. Sein Name ist nicht Stammname geworden, ebenso wenig Reʿuel; er fasst nur eine Anzahl von ihm abgeleiteter Stämme zusammen. *Teman*] „sonst im AT. Name eines edomit. Landstrichs (Jer. 49, 20. Am. 1, 12. Ḥab. 3, 3), welcher durch seine Weisen berühmt (Jer. 49, 7. Bar. 3, 22 f.) u. des einsichtsvollen Elifaz Heimath war (Ij. 2, 11). Man wird auch nach Ez. 25, 13 denselben im nördl. Edom zu suchen haben" (*Kn.*). Auch eine Stadt Teman anzunehmen (*Kn.*), zwingt V. 42 nicht. Wohl aber die Onomast. nennen einen Ort Θαιμάν, wo eine römische Besatzung lag, u. setzen ihn 15 (Hier.: 5) Mill. von Petra. Sonst vgl. *Wetzstein* in Z. f. Allg. EK. XVIII. 52 f. Über *Omár*, *Ṣephó* (LXX Σωφάρ, u. 1 Chr. 1, 36 צְפִי), *Gaʿtám* weiss man nichts mehr. קְנַז] erläutert sich durch die 15, 19 genannten, einst südl. von Kenaan wohnhaft gewesenen Qenizzäer. Daraus, dass (der Judäer) Kaleb (Num. 32, 12. Jos. 14, 6. 14) „der Qenizzäer", u. Othniel, jüngerer Bruder oder auch Tochtermann des Kaleb, ein Sohn des Qenaz heisst (Jud. 1, 13. 3, 9. 11. Jos. 15, 17. 1 Chr. 4, 13), auch als Enkel des Kaleb ein Qenaz vorkommt (1 Chr. 4, 15), ersieht man, dass ein Theil dieser Völkerschaft in den Stammverband Juda's aufgenommen wurde, während nach unserer Stelle ein anderer Theil sich an Edom anschloss, daher hier als Sohn des Elifaz erscheint (*Ew.* G.[3] I. 361; *Berth.* im BL. III. 521). — V. 12. Als von einem Kebsweib *Timnaʿ* stammender d. h. nicht als voll geltender Sohn des Elifaz erscheint noch *ʿAmaleq*, natürl. hier nicht das grosse ʿamaleq. Volk oder Ahnherr desselben (*Win. Hgst. Ke.* a.), das älter ist (s. auch Num. 24, 20) u. längst vor Esau in den wüsten Ländern südl. von Kenaan sass (14, 7), sondern blos ein Bruchtheil davon, der an die Elifaz-Stämme sich anschloss oder auch in einem Hörigkeitsverhältniss zu ihnen stand. Die Reste derselben auf dem Gebirg Seʿir wurden von den Šimeoniten zur Zeit Hizqia's vertrieben 1 Chr. 4, 42 f. *Timnaʿ*, seine Mutter (ein Bezirk? V. 40), wird V. 22 unter den Ḥoritern aufgeführt, wornach dieser Zweig der ʿAmaleq schon zu den Ḥoritern in einem engeren Verhältniss gestanden haben muss. — Der Ausdruck מילגש (s. 22, 24. 25, 6) zeigt, dass dieser V. nicht aus A stammt, dann wohl aber auch nicht אַלּוּף עֲמָלֵק 16. Ohne ʿAmal. sind es 12 Stämme (wie sonst bei A), mit ihm 13. — V. 13. Die 2. oder išmaelit. Linie, näml. 4 Söhne des Reʿuel. Sie sind sonst nicht weiter bekannt; die Namen der 3 ersten kommen auch bei den Isr. vor; LXX geben Ναχόθ, Ζαρέ, Σομέ, Μοζέ. — V. 14. Die 3. oder ḥorit. Linie bilden nicht Enkel, sondern die 3 schon V. 5 genannten Söhne des Esau von der Oholibama, die unter dem Namen Oholibama zusammengefasst werden. Die Namen יְעוּשׁ u. קֹרַח waren auch israelitisch; יַעְלָם ist vielleicht eine Ableitung aus dem Thiernamen יָעֵל oder יַעֲלָה (*RSmith*); über יְעוּשׁ s. V. 5. — V. 15—19. Verzeichniss der edomit. *Stammfürsten*, welche mit den genannten Enkeln u. Söhnen Esau's (mit einer Ausnahme) zusammenfallen. אַלּוּף] bedeutet nicht *Stamm* (*Kn.*) oder *Gemeinde*, *Kanton* (*Sprenger* in ZDMG. XII. 315 ff.; *Böhm.*), sondern, als denominirt von אֶלֶף (s. V. 30) ein Tausend oder eine Genossenschaft, *Chiliarch* oder

Digitized by Google

Phylarch. Das Wort, in Zach. 9, 7. 12, 5 f. auch auf die Unterabtheilungen des Stammes Juda (vgl. Mich. 5, 1; *Ew.* Alt.[3] 321 f.) angewandt, war allem nach (vgl. Ex. 15, 15) in Edom der einheimische Ausdruck für den Stammfürsten, indem אֶלֶף den grössten Bruchtheil des Volks, den *Stamm*, bezeichnet (wie 25, 16 אֻמָּה bei Išmael). Wenn der Vrf. die Stammfürsten aufzählt, so zählt er eben damit die Stämme auf, gerade wie er 25, 16. 17, 20 von den נְשִׂיאֵם Išmael's redet. Dass es *Haupt* des Stamms, nicht den Stamm bedeutet, sieht man auch aus Ex. 15, 15, wo die אֵילֵי מוֹאָב ihnen gleichgeordnet werden. [בְּכוֹר עֵשָׂו] s. 25, 13. 35, 23 (etwas anders 22, 21). — V. 16. [אלוף קרח] fehlt in *Sam.*, u. ist fehlerhaft aus V. 18 hiehergekommen (vielleicht eine Glosse, welche besagt, dass Qorach nach anderer Theorie den Elifaz-Stämmen zugezählt wurde). Sicher haben nicht 2 verschiedene Stämme den gleichen Namen geführt. — V. 19. [הוא אדום] ist eine am unrechten Ort (s. 14, 12) eingefügte Glosse zu עשו, oder aber (*Sam.*) verstümmelt aus עשו הוא אדום (vgl. V. 8); *Trg. Jon.* gibt הוא אבי אדם (vgl. V. 9). — — c) V. 20—30. Die Stämme der *Ḥoriter*. Sie werden auf *Se'ir* (sonst Landesname) als Vater zurückgeführt (vgl. in Gen. 10 Assur Aram Miṣraim Kenaan u. a.). Sie heissen die *Landesbewohner* (Ex. 23, 31. Num. 32, 17. Jud. 1, 33) im Gegensatz zu den Leuten des Esau, die erst bei ihnen einwanderten. Sie waren dort die älteste Bevölkerung, die wir kennen (14, 6). Ihr „Name חֹרִי, von חוֹר *Höhle*, bezeichnet sie als Höhlenbewohner, Troglodyten. Das Edomiterland ist voll von Höhlen (*Rob.* II. 695; *Ritter* XIV. 991). Die Leute benützten sie als Wohnungen; sie hatten *in specubus habitatiunculas* u. *tuguria subterranea* (Hier. ad Obad. 5)" *Kn.* — V. 20 f. Zunächst werden 7 Söhne Se'ir's aufgezählt, die aber identisch sind mit den V. 29 f. aufgeführten Allufim. Wenn nun gar V. 21[b] mit אלה אלופי החרי diese Se'ir-Söhne für Allufim erklärt werden, zugleich בארץ אדום gegen בארץ שעיר V. 30 erscheint, so folgt doch wohl daraus, dass diese Verse auf eine andere Quelle, als V. 29 f., zurückgehen. Weiter werden von jedem Sohn wieder Söhne, auch einige Töchter, angegeben, welche als Unterabtheilungen der Stämme zu verstehen sind. — V. 22. Der erste ist *Loṭan*, von *Ew.* (G.[3] I. 448) richtig mit Loṭ, dem Vater Ammon-Moab's (auch ein חוֹרִי 19, 30), zusammengestellt, wogegen der Araberstamm *Lijdthineh* (*Kn.*) in der Nähe von Petra (*Burckh.* Syr. 701 f. 719 f. *Rob.* III. 106) schon den Lauten nach nicht hergehört. Seine Söhne sind *Ḥori*, in dem der allgemeine Volksname als Geschlechtsname auftritt, u. *Hämâm* (1 Chr. 1, 39 *Hômâm*, LXX beidemal *Αἰμάν*), von *Kn.* gegen die Laute mit Ḥumaimeh, einer Stadt südl. von Petra (Jaqût Mosch. 146; *Rob.* III. 128. 861), verglichen; eine Schwester Loṭân's, *Timna'*, dieselbe wie V. 12 u. nach derselben Quelle. — V. 23. Der 2. ist *Schobal*. Er hat mit *Syria Sobal* (d. h. אֲרַם צוֹבָה) Judith 3, 1 *Vulg.* (s. *Fritzsche* z. d. St.) nichts zu thun, u. wenn die „Beschreiber der Kreuzzüge den Namen *Syria Sobal* auf das oben zu 25, 2 genannte *Schobek* (*Rob.* III. 118. 120; *Ritt.* XIV. 61. 987) anwenden" (*Kn.*), so liegt wohl eine Verwechslung (mit Schaubak) zu Grund. Von den Namen seiner 5 Söhne haben 2 in der Chron. Vari-

Digitized by Google

anten, näml. עַלְיָן für עַלְוָן u. שְׁפִי für שְׁפוֹ. *ʿAlvân* wagte *Kn.* mit dem Beduinenstamm *Alawîn* nördl. von ʿAqaba (*Burckh.* Syr. 826. 831 f.; *Rob.* I. 267. 272; *Seetz.* III. 10. 102), u. *Manachat* mit *Menochia* einem edomit. Ort (Notit. dign. I. 79. 343 Böck.) u. mit *Μουνυχιάτις*, der Gegend westwärts von Petra (Ptol. 5, 17, 3) zu vergleichen. Bemerkenswerther ist, dass 1 Chr. 2, 52 (vgl. 54) von einem Kalibbäer Šobal die Hälfte derer von Manaḥat abgeleitet wird. — 24. Der 3. ist *Ṣibeon* d. h. arab. *Hyäne.* Seine Söhne: אַיָּה (so mit *Sam.* LXX *Peš. Vulg.*, hbr. Codd. u. 1 Chr. 1, 40 für וְאַיָּה zu lesen, wenn nicht vielmehr ein Name davor ausgefallen ist) d. i. hbr. *Weihe*, u. עֲנָה *ʿAna*, kein Thiername (denn das in Aufl.[5] verglichene arb. *ʿânah* bedeutet nur *Schaar*, *Rudel*, *Nöld.* in ZDMG. XL. 168). Von *ʿAna* heisst es, dass er beim Hüten der Esel seines Vaters die יֵמִם in der Steppe fand, d. h. nicht Maulesel (*Targ. Jer.*, *Saad.*, *Qi. Luth.*; s. darüber *Lag.* Ori. II. 58; *Levy* NH.WB. I. 476[a]), auch nicht *Riesen* (אימם *Onk.*), nicht יַמִּם *Seen* oder מַיִם *Wasser* (s. *Hieron.* qu.). Besser passen würden *heisse Wasser*, Therme (*Vulg.*, *Ges.* th. 586), näml. nicht die von Kallirrhoe (*Del.*, s. zu 10, 19), sondern andere (zB. *Burckh.* Syr. 674; *Kn.*), aber auch dies (s. *Hieron.*) beruht vielleicht blos auf Verwechslung mit ܚܡܝܡܐ. — V. 25. Der 4. ist *ʿAna*, näml. nicht der V. 24 erwähnte, sondern der Sohn des Seʿir V. 20. Von ihm wird abgeleitet *Dischon*, ein Thiername Dt. 14, 5. Dass wie ʿAna V. 24, so hier Dischon als Enkel Seʿir's, aber V. 20 f. als Söhne desselben erscheinen, erklärt sich, wenn Bruchtheile des Stammes ʿAna in Ṣibeon u. des St. Dischon in ʿAna übergegangen waren (LXX helfen zum Theil durch andere Vokalisation nach). „Die Formel אֵלֶּה בְּנֵי פ׳ war in den Stammtafeln stehend u. wurde auch angewendet, wenn nur éin Sohn zu nennen war, 46, 23. Num. 26, 8. 1 Chr. 1, 41. 2, 8" (*Kn.*). Die Oholibama ist (vgl. V. 18) das Weib Esau's. Über ihren Vater gab es entweder 2 Überlieferungen (s. zu 2. 14), oder ist (*Del.*) 25[b] hinter 24[b] zu rücken. — V. 26. Der 5. ist *Dischon*; דִּישֹׁן näml. ist mit 1 Chr. 1, 41 u. LXX *Peš. Vulg.* zu lesen. Von seinen 4 Söhnen heisst einer חֶמְדָּן, LXX *Ἀμαδά*, (in der Chr. חַמְרָן, wie auch אֶשְׁבָּן arab. ein Farbname ist). כְּרָן] LXX *Χαῤῥάν*, hängt vielleicht mit כַּר *agnus*, *aries* zusammen. — V. 27. Der 6. ist *Eṣer* (LXX *Ἀσάρ* u. in Chr. *Ὠσάρ*) mit 3 Söhnen. בִּלְהָן] wohl Ableitung von בִּלְהָה (29, 29); LXX *Βαλαάμ.* זַעֲוָן] LXX *Ζουκάμ*, *Sam.* זוען. עֲקָן] Chr. יעקן ohne וְ (aber LXX *καὶ Ἀκάν*, wogegen in Gen. *καὶ Ἰουκάμ*); einen Namen עקן in den Inschriften von Safa liest *Halévy* JA. VII, 17 p. 236; nach der Lesart der Chr. vergleicht man die בְּנֵי יַעֲקָן Dt. 10, 6. Num. 33, 31 f. — V. 28. Der 7. ist *Dishan*, wofür LXX hier, 21 u. 30 (aber nicht in Chr.) *Ῥισών* geben, wie denn דִּישָׁן als Stammname neben דִּישֹׁן etwas verdächtig ist. Sein Sohn *ʿUṣ* ist wohl nur ein Bruchtheil des bekannten aram. עוץ (s. zu 10, 23). Der andere ist *Arân.* Da *ân*, wie bei vielen andern dieser Namen, Bildungssilbe zu sein scheint, so ist die Deutung *Steinbock* (nach ܐܪܢܐ), wozu die Aussprache אֹרֶן 1 Chr. 2, 25 besser passte, sehr fraglich (ZDMG. XL. 168). Die Les-

Digitized by Google

art אדן *Sam.*, אדם in hbr. Codd., *TgJon.* (auch MSS. der LXX, *Vulg.*) veranlasst durch עיץ, ist ohne Werth. Mit אֶדֶן will *Kn.* u. *Spreng.* Geogr. Arb. 145 die *Arreni* Plin. 6 § 157 vergleichen. — V. 29f. Aufzählung der 7 Stammfürsten der Ḥoriter, die aber mit den 7 Söhnen Se'ir's ganz dieselben sind. לְאַלֻּפֵיהֶם] *ihren Stammfürsten nach*, soll bedeuten: wie sie einzeln heissen (*Kn. Del.*[4]). Aber da im ganzen Cap. nur hier אַלּוּף ohne י geschrieben wäre, ist vielmehr לְאַלְפֵיהֶם *nach ihren Stämmen* zu lesen (vgl. LXX). — Dass die Summe der *Söhne* Se'ir's keine bedeutsame Zahl ergibt (*Nöld.*), beweist nur, dass man solche in diesen Genealogien nicht suchen muss, nicht aber, dass V. 20—30 ein jüngerer Zusatz ist. Bemerkenswerth sind die *Thiernamen* u. Namen auf ־ון (יון) in dieser Liste. Dass Völker, bei denen Künste u. Gewerbe noch nicht ausgebildet waren, ihre Namen gerne von Thieren hernahmen, ist eine sehr natürl. Sache. Auf ursprüngl. Thiercult der Semiten (*RSmith* in Journ. of Philol. IX. 75ff. u. Kinship 1885; *Stade* G.[1] I. 408 ff.) braucht man daraus nicht zu schliessen (s. auch *Nöld.* in ZDMG. XL. 161ff.). Eine Zusammenstellung der der jud. Familie Ḥeṣron mit den Edomitern u. Ḥoritern gemeinsamen Geschlechtsnamen s. bei *Wellh.* de gent. Jud. p. 38f. — d) V. 31—39. *Verzeichniss der Könige*, „welche im Lande Edom herrschten, ehe ein König der Isr. herrschte", näml. überhaupt (so die meisten), dann ergäbe sich die Zeit vor Saul, oder (*Bruston* p. 133) über Edom, dann wäre die Zeit vor David gemeint, welche sachlich, als Endpunkt der Liste, allerdings passender wäre. Diese Überschrift zeigt, dass der Vrf. Könige in Isr. schon erlebt hat, u. welchen Werth A auf das Königthum legt, beweist 17, 6. 20. 35, 11. Sie zeigt aber ebenso, dass der letzte dieser Liste unmittelbar vor die oder in den Anfang der Königszeit Israels fällt, nicht etwa vor Mose oder um Mose's Zeit (*Hgst. Del.*[4] *Ke.* a.), denn in diesem Fall hätte der Vrf. sagen müssen: ehe Isr. aus Äg. heraufzog oder Kenaan eroberte u. dgl. Wie in der Einnahme seines Wohnlandes, so gieng Esau auch in der Entwicklung der Königsmacht Israel voran; er ist der Erstgeborne. Und doch gewann ihm zuletzt Isr. den Vorrang ab. „Die Reihe umfasst 8 Könige u. könnte also wohl bis gegen die mosaische Zeit zurückreichen. Dass damals die Edomiter bereits einen König hatten, wird Num. 20, 14. Jud. 11, 17 gesagt. Von den genannten Königen ist keiner des Vorgängers Sohn. Die Ed. hatten also wahrscheinlich ein Wahlreich, vgl. Jes. 34, 12. Indessen kann man auch annehmen, dass tüchtige Häuptlinge sich von selbst an die Spitze drängten, die Königswürde errangen u. sie ihr Lebenlang behaupteten" (*Kn.*). בְּאֶרֶץ אֱדוֹם] wie 21[b], gegen בְּאֶרֶץ שֵׂעִיר 30[b], aber hier auch auf dem Standpunkt des A richtig, weil das Königthum ein weiteres Land umfasste, als die Ḥoriter-Heimath (s. zu V. 8, u. vgl. 40—43, wo der gleiche Umfang vorausgesetzt ist). — V. 32. בֶּלַע] LXX *Βαλάκ. Dinhaba*] LXX *Vulg. Δενναβά*, ist in Edom nicht nachzuweisen. „Der Name kam aber auch sonst vor; es gab zB. *Δαναβά* im palmyr. Syrien (Ptol. 5, 15, 24; *Assem.* BO. III, 2. p. 595f. 606) u. *Δανάβη* in Babylonien (Zosim. hist. 3, 27), Dannaia u. Dannaba in Moab (Onom. I. 114f. ed. Lag.). Merkwürdig ist

Digitized by Google

das Zusammentreffen des Namens *Belaʿ ben Beor* mit dem des Sehers *Bileam ben Beor*, an den hier *TrgJon.* u. *Trg.* 1 Chr. 1, 44 denkt" (*Kn.*). — V. 33. *Jobab* wurde später von den Griechen (Ij. 42, 18 LXX) mit Ijob identificirt. Seine Stadt *Boṣra* war eine oder die Hauptstadt des Landes (Am. 1, 12. Jer. 49, 13. 22. Jes. 34, 6. 63, 1); man pflegt sie jetzt anzusetzen in dem kleinen Dorf im Ġebâl, *el-Buṣeira*, $2\frac{3}{4}$ Stunden südl. von Ṭafîla (*Burckh.* Syr. 683; *Rob.* III. 125f.; *Seetz.* II. 51. 357. III. 17. *Bäd.*[2] 191), unter Widerspruch von *Wetzst.* (bei *Del.* Jes.[3] S. 704f.), welcher בצרה für den alten Namen von Petra hält. — V. 34. חֻשָׁם] LXX *Ἀσώμ, Ἀσόμ* Chr. (vgl. den jud. Namen חֻשִׁם im Esr. u. Neh.). *Teman*] s. V. 11. — V. 35. *Hadad* (vgl. 1 R. 11, 14ff.) ist auch ein bekannter syr. Gottesname (ZDMG. XXXI. 734; *Bäthg.* Beitr. 67). בְּדַד] LXX *Βαράδ*. Ausnahmsweise (vgl. V. 24) wird von diesem König eine That berichtet, näml. sein Sieg über Midian auf dem *Gefilde* (14, 7. 32, 4. Num. 21, 20. Ruth 1, 1ff.) Moab, wohl weil dieser auch für Isr. von Wichtigkeit war. (*Ew.* G.[3] II. 476 will ihn in die Gideon-Zeit eingliedern; vgl. *Ri.* HWB. 99[b]). עֲוִית] LXX *Γεθαίμ* wird von *Kn.* mit der Hügelreihe *Ghuweithe* an der Ostseite von Moabitis (*Burckh.* Syr. 638) zusammengestellt. — V. 36. LXX *Σαμαδά ἐκ Μασεκκᾶς*. Dagegen *Μασρικά· πόλις βασιλείας Ἐδὼμ περὶ τὴν Γεβαληνήν* (Onom.). — V. 37. „Orte des Namens *Reḥoboth* gibt es viele (Jaqut Moscht. 203f.). Wahrscheinlich gab es auch in Edom mehrere. Das hier gemeinte lag an einem *Nahr* (hier ein kleiner Fluss), daher *das Fluss-Reḥoboth* gezannt", (LXX *Ροωβὼθ τῆς παρὰ ποταμόν*, nicht *παρὰ τόν*). „Gemeint ist der Ort, den die Notit. dign. I. 78. 346f. als Robotha neben andern edomit. Orten, u. Euseb. u. Hieron. onom. als zu ihrer Zeit in Gebalene bestehend anführen". So *Kn.* Aber dass הנהר in Edom zu suchen sei, ist schwer glaublich. Mit Rücksicht auf הַנָּהָר verstehen andere ein Reḥoboth am Eufrat, zB. Raḥaba (*Sachau* R. 279f.) auf der Westseite des Flusses, etwas südl. von der Chaboras-Mündung (*Ges.* th.; *Ri.* HWB. 1273), u. halten Šaul (trotz seines hbr. Namens) für einen Ausländer. — V. 38. בַּעַל חָנָן] gebildet, wie יוֹחָנָן, אֶלְחָנָן bei den Isr. u. viele ähnl. phönik., pun., sabäische Namen; somit auf einen Dienst des Baal hinweisend. עַכְבּוֹר] *Maus*, auch ein Thiername. — V. 39. חֲדַר] LXX *Ἀραδ*; in 1 Chr. 1, 50, hbr. MSS., *Peš.* חדד, *Sam.* חדד u. חדד (s. *de Rossi*); eine Variante, die gerade bei diesem Namen auch sonst häufig ist (zB. 1 R. 11, 14ff. LXX; s. *Baud.* Stud. I. 309ff.). פָּעִי] Chr. פעי, LXX *Φογώρ* (vgl. LXX Jos. 15, 59 *Φαγώρ* in Juda), „womit sich der edomit. Ruinenort *Phauara* bei *Seetz.* III. 18 vergleichen lässt" (*Kn.*). Von Hadar wird kein Nachfolger u. auch sein Tod nicht bemerkt, entweder weil er vor seinem Tod zu regieren aufhörte, oder weil er der letzte war, den der Vrf. der Liste erlebte (s. zu V. 40). Bei ihm u. nur bei ihm wird auch der Stammbaum seines Weibes angegeben, nicht darum, weil der König derselbe wäre mit dem Hadad 1 R. 11, 14ff. u. also seine Frau eine äg. Prinzessin (*ABernstein* Ursprung der Regententafel von Edom, 1880; als MS. gedruckt), denn jener Hadad war הֲדַד, u. die Namen dieser Frau sind gut semitisch, eher darum, weil Abkömmlinge aus dieser

Digitized by Google

Ehe für die Isr. nicht ohne Bedeutung waren, zB. der Hadad 1 R. 11, 14. בַּת מִי זָהָב] aber LXX *Peš. υἱοῦ Μαιζοώβ*; sonst s. V. 2. Übrigens sind die mit מִי zusammengesetzten n. pr. sonst Ortsnamen. — e) V. 40—43. Übersicht über die Stammfürsten Esau's *nach ihren Geschlechtern, nach ihren Orten mit ihren Namen.* Die letztere Angabe allein zu beachten u. hier nur ein Verzeichniss der Haupt*städte* der Edomiter zu finden (*Kn.*), berechtigt nichts, auch V. 43 nicht, wie ja auch zB. קְנַז schwerlich ein Ortsname war. Vielmehr ist die Liste gemischter Art, umfasst theils alte Geschlechtsnamen (zB. אָהֳלִיבָמָה, קְנַז), theils Bezirksnamen (zB. אֵלָה, פִּינֹן). Gegenüber von der historisch-genealogischen Liste V. 15—19 ist sie *geographisch-statistisch* (vgl. 1 R. 4, 7 ff. mit den alten isr. Stammlisten), bezeichnet die Wohnbezirke der Edomiter (deren Namen nur theilweise noch mit den alten Geschlechtsnamen zusammenfallen, theilweise von Städten, Gegenden u. s. w. hergenommen sind, u. die zum Theil, wie תִּמְנַע, עַלְוָה, auch die Sitze der Ḥoriter umfassen) oder die polit. Eintheilung des Landes zu einer bestimmten Zeit, also jüngere Verhältnisse, die sich vielleicht schon in der Königszeit Edom's so gebildet hatten, wahrscheinlicher aber erst nach dem Aufhören des Königthums eintraten (vielleicht geradezu unter der neuen israelit. Oberherrschaft), vgl. *Ew.* G.[3] I. 113 f. 529. So verstand die Liste schon der Chroniker, welcher 1 Chr. 1, 51 sie einleitet mit dem Worten וַיָּמָת הֲדַד וַיִּהְיוּ (s. *Berth.* z. St.). Der „flagrante Widerspruch" gegen V. 15 ff. (*Nöld.*) ist demnach schwerlich vorhanden. Aus V. 15—19 kehren hier als Allufim wieder nur קְנַז u. תֵּימָן. Von den andern sind תִּמְנַע aus 12. 22 u. אָהֳלִיבָמָה aus 2. 14. 18. 25 bekannt; עַלְוָה (Chr. עַלְיָה) LXX *Γωλά*, ist vermuthlich blos die Urform zu עלון (*Γωλάμ*) V. 23; יְתֵת (*Ἰεθέϱ*), מַגְדִּיאֵל, עִירָם (LXX in Gen. u. Chr. *Ζαφωίν* d. h. צפים, vielleicht nach einer exeget. Glosse צְפִים = עִירָם *Kn.*, mit Rücksicht auf צְפִוֹ 11. 15; doch s. unten) sind bis jetzt nicht nachzuweisen. אֵלָה] wohl sicher das sonstige אֵילַת (s. 14, 6), die Hafenstadt *Aila.* פִּינֹן] sonst *Punon* Num. 33, 42 f., in der patrist. Zeit ein viculus in deserto, ubi aeris metalla damnatorum suppliciis effodiuntur, zwischen Ṣoar u. Petra (Onom. s. *Φινών*, Fenon), von den KVV. als Ort, wohin man christl. Glaubenszeugen in den Verfolgungen zur Metallarbeit schickte, öfters erwähnt, vgl. über einen Ruinenort *Qalaat Phenan* bei *Seetz.* III. 17. מִבְצָר] LXX *Μαζαϱ*, gewiss nicht *Sela* oder *Petra* (*Kn.* unter Berufung auf Ps. 60, 11), eher s. v. a. בָּצְרָה V. 33 (*Hitz.* zu Jes. 34, 6); aber Onom. (Lag.[1] 277) sagt: *ἔτι καὶ νῦν κώμη μεγίστη Μαβσαϱὰ ἐπὶ τῆς Γαβαληνῆς, ὑπακούουσα τῇ Πέτϱᾳ*, also doch wohl verschieden von Boṣra. — Da die Zahl der Allufim nur 11 beträgt, so hat *Ew.* G.[3] I. 350 vermuthet, dass einst צִבְעוֹן *neben* עִירָם im Text gestanden haben könnte. Wirklich hat Liber Genealogus (ed. *Mommsen* in Mon. Germ. hist., Auctorum antiquiss. t. IX p. 175) noch *Fazon* hinter עירם. Doch wird bei einer geogr. Eintheilung die Zwölfzahl nicht nothwendig erwartet.

Cap. 37, 1 folgte vielleicht (s. S. 382) urspr. bei A hinter 36, 6 bis 8. Während Esau wich 36, 6 ff., blieb Jacob in Kenaan. Darauf wird Gewicht gelegt, vgl. 13, 11 f. 25, 6. 11. מְגוּרִים] s. 17, 8.

Digitized by Google

V. Die Geschichte Jacob's, Cap. 37—50.

Der Gegenstand dieses letzten Theils ist die Geschichte Jacob's in seinen Söhnen. Von ihm selbst, der nun, nach Esau's Abzug, als Haupt des gesammten Israelhauses in Kenaan dasteht, ist verhältnissmässig wenig mehr die Rede. Was er noch erlebt, erlebt er an u. von seinen Söhnen. Durch die bösen Triebe u. Thaten dieser nun selbständiger hervortretenden Söhne kommt viel Leid über den alten Vater, aber in glaubensvoller Geduld überwindet er das widrige Geschick, das sein Gott ihm zum Segen wendet, u. steht zuletzt als ein hochbeglückter Gottesmann da. In den Vordergrund der Beschreibung tritt das Thun u. Treiben seiner Söhne, das Herauswachsen eines Israelhauses aus diesen Söhnen u. die Vorbereitung seines Umzugs nach Ägypten. Damit bekommt diese ganze Geschichte schon ein anderes Aussehen. Die vielen Gottesoffenbarungen, durch welche in den 3 Erzvätern der reinere Gottesglaube eingegründet werden sollte, hören (mit einer Ausnahme 46, 2—4) auf. Der Grund ist gelegt; jetzt handelt es sich um die Erstarkung u. Umsiedlung des Jacobhauses unter Gottes Leitung. Diese ist mit Josef so eng verknüpft, dass man sagen kann: die ganze folgende Geschichte dreht sich um Josef, seine Schicksale u. Thaten. Wirklich, ausser Cp. 38 (über die Entstehung der Hauptgeschlechter des St. Juda), kommt kein Abschnitt mehr, in dem nicht auch von Josef die Rede wäre. Die Geschichte seines Vaters u. seiner Brüder ist in seine Geschichte aufs engste verwoben; an ihm spinnt sich die Erzählung fort, gerade wie die im vorigen Theil an Jacob, in 3 Abschnitten: 1) Josef's Verkaufung nach Äg. u. seine Erhöhung daselbst, mit dem Zwischenbericht von Juda u. Tamar Cp. 37—41; 2) die ersten Wanderungen der Brüder Josefs nach Äg. u. ihre Demüthigung vor Josef Cp. 42—45; 3) die von Josef veranstaltete Übersiedlung des Jacobhauses nach Äg. u. Jacob's Ende Cp. 46—50. Die Quellen, aus welchen dieser 5. Theil zusammengesetzt ist, sind für die beiden ersten Abschnitte (mit Ausnahme von 37, 2 u. 41, 46) ausschliesslich B u. C. Von B stammt der Plan u. der grössere Theil der Ausführung dieser herrlichen, fast dramatisch angelegten Josefgeschichte, aber auch aus C, der im ganzen ähnlich, im einzelnen abweichend, zum Theil noch spannender u. didaktisch durchsichtiger erzählt hatte, hat der Compilator mit Vorliebe aufgenommen u. künstlich damit zusammengearbeitet. Erst im 3. Abschnitt ist auch A wieder viel benützt u. fliessen dort sämmtliche 3 Quellen.

Digitized by Google

a) Von Josefs Verkaufung nach Ägypten bis zu seiner Erhöhung daselbst, Cap. 37—41.

1. Josef's Verkaufung nach Ägypten Cap. 37, 2—36, von R aus B u. C.

Josef, 17 Jahre alt, verfällt wegen Angebereien beim Vater, wegen seiner Bevorzugung durch den Vater u. wegen stolzer Träume, die er erzählt, der Eifersucht u. dem Hass seiner Brüder, u. entgeht, als er einmal bei ihnen zu Dothan ist, nur durch die Einsprache Ruben's oder Juda's ihren Mordanschlägen; von ihnen in eine Cisterne geworfen wird er von midianit. Händlern mit fortgenommen oder durch die Brüder an eine išmaelit. Karawane verkauft. Die Händler bringen ihn nach Äg. u. verkaufen ihn als Sklaven an Poṭifar, einen Beamten Pharao's. Der Vater aber betrauert innigst den verlornen Sohn. — In diesem Bericht ist die Überschrift in V. 2 aus A; dass auch der übrige V. 2 (*Brust.*) oder gar 2—4. 23—27. 28 von וימכרו an, 31. 32^{a} (*Kn.*), ist nicht anzunehmen. Vielmehr ist die Erzählung aus B u. C zusammengearbeitet. Dass sie keine einheitliche ist, hat man (*Ilg. Hupf. Ew.* G.^{3} I. 596 ff., *Kn. Schr.*) längst daraus erkannt, dass nach V. 21 f. 29 Ruben, nach 26 Juda der Fürsprecher Josefs ist, dass 28^{a}. 36 Midianiter, 25. 27. 28^{b} Išmaeliten ihn nach Äg. nehmen, dass in 28$^{a\alpha}$ er von den Mid. heimlich (40, 15) aus der Cisterne genommen, in 28$^{a\beta}$ von den Brüdern verkauft wird (45, 4). Aber auch das erste u. zweite Drittel der Erzählung enthält offenbare Doppelberichte (*Wl.*), zB. während nach 3 f. die Vorliebe Jacobs für ihn den Josef bei den Brüdern so *verhasst* macht, sind es 5—11 seine stolzen Träume, welche die *Eifersucht* der Brüder erregen; ebenso ist V. 22 f. Dublette zu 21. Da nun der Bericht, der die Träume u. den Ruben hervorhebt, dem B angehören muss, so lässt sich hienach, unter Beiziehung der sonstigen sachl. (zB. Verschiedenheit des Aufenthaltsorts Jacobs bei B u. C) u. sprachl. (zB. ישראל 3. 13, יַעֲקֹב 34) Merkmale, die Scheidung der Bestandtheile fast vollständig (s. die Erkl.) durchführen: dem B gehören V. 2*. 5—11. 13^{b}. 14^{a}. 18^{a}. 19 f. 22. 23 (bis בתנתו). 24. 25$_{a\alpha}$ (bis לחם). 28$^{a\alpha}$ (bis הַגְּבֹר). 29—31. 32*. 33*. 34^{a}. 35^{b}. 36 an, dem C das Übrige. Jedoch sind 5^{b}. 8^{a} u. wohl auch in 18^{b} ויתנכלו אתו von R formulirt. Auch bleibt bei V. 2 zweifelhaft, ob nicht darin ein Einsatz aus A oder sonst woher steckt. Etwas abweichend analysiren *Kitt.* I. 130. 142 u. *Bac.* in Hebr. VII. 284.

V. 2 ist nicht einheitlich. Nach der Überschrift אלה תולדות יעקב von A, folgt zunächst: *Josef, 17 Jahre alt, war hütend* (s. 1, 6) *mit seinen Brüdern* unter oder *bei* (1 S. 16, 11. 17, 34) *dem Kleinvieh.* Das Weitere: וְהוּא נַעַר וגו׳ kann nicht heissen *u. wuchs heran* (*Trg. Peš.*), auch wohl nicht: *u. war* Junge oder *Bursche* (22, 3. Jud. 7, 11. 9, 54. 19, 13) *bei den Söhnen der* Mägde, ihnen beigegeben, um zu lernen oder kleinere Geschäfte zu besorgen (*Ges. Kn. Del.*^{5}), weil נער so absolute nicht zu belegen ist, sondern: *u. er* noch *jung* (LXX) *bei den Söhnen* u. s. w. Jedenfalls wird so neben-

Digitized by Google

einander רעה את אחיו u. נער את בני בל׳ וג׳ derselbe Referent nicht geschrieben haben, sondern והוא וג׳ eine Dublette zu יוסף וג׳ sein. Wenn sich auch denken liesse, dass ein Interpolator אֶת־בְּנֵי—אָבִיו eingesetzt hätte (*Wl.*), so doch nicht, dass er וְהוּא נַעַר hinzusetzte; vielmehr weist והוא—אביו auf eine andere Quelle hin. Das folgende *u. Jos. brachte ihre Nachrede* (Num. 13, 32. 14, 36f. bei A), *eine böse* (*Ges.* 126, 5 A. 1b) sc. so weit sie eine böse war, d. h. üble Nachreden über sie *an ihren Vater*, muss nach dem jetzigen Text sich auf die Söhne der Kebsweiber beziehen, kann aber, vor Einschaltung des והוא—אביו, als Fortsetzung des רעה—בצאן (*Kitt.*) sich auf die Brüder überhaupt, von denen im Folgenden allein die Rede ist, bezogen haben. Erzählt ist die Sache offenbar als Anlass zur Verfeindung; aber auffallend ist, dass diese Folge nicht ausdrücklich bemerkt ist, sondern 3f. bei C, 5—11 bei B andere Gründe derselben angegeben werden. Insofern lässt sich hören, dass והוא—אבירם ein jüngerer Einsatz sei (*Kuen.* O.2 I. 317), oder auch dass er aus A stamme. Jedoch ganz V. 2 (*Brust.*) kann nicht dem A angehören, weil der V. nicht einheitlich ist, noch weniger (*Kn.*) 2—4. Die 17 Jahre können auf A zurückgehen (s. 41, 26), aber auch auf B (s. 31, 38. 41); in letzterem Fall wäre auch 2b von B (*Kitt. KS.*) abzuleiten. — V. 3f. Ein weiterer Grund der Unbeliebtheit Josefs bei seinen (*sämmtlichen*) Brüdern war die Vorliebe des Vaters für ihn. Wegen יִשְׂרָאֵל (s. 35, 10; die LXX zwar haben Ἰακώβ, aber dafür in V. 2 Ἰσραήλ) kann man V. 3f. nicht dem A (*Kn.*), noch dem B (*Wl.*), sondern nur dem C zuschreiben, für den auch בן־זקנים (s. 21, 2 u. 44, 20) spricht. Sachlich erklärt sich letzterer Ausdruck bei B gar nicht, weil bei ihm (31, 17. 41) Josef höchstens 12 Jahre jünger ist, als der Erstgeborne. Freilich nach C (30, 23 ff.) *scheint* er gar nur 5—6 Jahre jünger zu sein, weshalb *Kn.* V. 3f. aus A ableiten wollte. Aber dass dies nur ein durch die Redaction von Cp. 30 hervorgerufener Schein ist, ist schon zu 30, 25 bemerkt. In Wirklichkeit *kann* bei C Josefs Geburt viel später angesetzt gewesen sein, u. dass Jacob beim Antritt seiner Wanderung nach Ḥarran in höherem Alter stand, lässt auch 27, 1ff. vermuthen. Als einen Spätling liebte Jac. den Jos. am meisten (Benj. als zu jung kommt nicht in Betracht), u. *hatte* ihn auch durch die Bekleidung ausgezeichnet. [וַיַּעֲשֶׂה לוֹ וג׳ hat seinen Grund in Va, kann also nicht von B (*Wl.*), sondern nur von C abgeleitet werden. כתנת פסים] nur hier (auch 23. 32) u. 2 S. 13, 18f. (als Kleid der Königstöchter), ist nicht χιτὼν ποικίλος, *tunica polymita, buntes Kleid* (LXX *Vulg.*), sondern (nach *Peš. Aq. Sym.*, auch *Vulg.* zu V. 23 u. LXX zu 2 Sam.) χ. καρπωτός, ἀστραγάλειος, χειριδωτός, *tunica talaris, Ärmel- u. Knöchelkleid* d. h. bis an die Knöchel reichend u. mit Ärmeln bis an die Handwurzel, während die gew. כתנת nur bis an die Knie gieng u. keine Ärmel hatte, von פַּס (im Aram.) die Extremität von Hand u. Fuss (Dan. 5, 5. 24. Ez. 47, 3 אפסים). מכל בניו] *Sam.* LXX. ויקנאו] dagegen וַיִּשְׂנְאוּ V. 11 bei B. דַּבְּרוֹ] *u. sie vermochten nicht* (nicht: *seine Rede* sc. zu ertragen, *Olsh.*; schwerlich: *von ihm zu reden Ew.* 282a, sondern wie Dt. 18, 21f., *ihn zu sprechen zu Frieden*, auf friedl. Weise mit ihm zu

Digitized by Google

reden, ihm ein freundl. Wort zu gönnen (LXX *Kn.*), oder ihn zu grüssen u. den Gruss zu erwiedern (*Saad. Del.*, vgl. 43, 27. Ex. 18, 7). Warum V.^{b} aus B stammen soll (*Kitt.*), ist nicht einzusehen. — V. 5—11 nach B. Stolze Träume, die Josef hat u. seinen Brüdern erzählt, erregen ihre Eifersucht (V. 11 nach B), verstärken ihren Hass (5. 8. nach R). — V. 5. ויוספו עוד שנא אתו] nicht von B (*Kitt.*), sondern von R, der V. 2—4 u. 5—11 zusammensetzte, mit Beziehung auf וישנאו אתו V. 4; freilich an wenig passendem Ort, da die Brüder den Inhalt des Traums noch nicht gehört haben (darum in LXX weggelassen). Noch einmal fügt R, um die schrittweise Zunahme des Hasses zu zeichnen, denselben Zusatz in 8^{b} ein, wiederum das Folgende (mit חלמתיו) vorausnehmend; dort haben ihn auch die LXX. — V. 6 ff. Im ersten Traum sieht er, wie beim Garbenbinden (s. 26, 12) seine Garbe sich erhebt u. stehen bleibt, während ihre Garben sich rings herum stellen u. vor der seinigen sich niederwerfen. Im zweiten sieht er Sonne, Mond u. 11 Sterne (an den Thierkreis, *Kn. Del.*, ist nicht zu denken) sich vor ihm niederwerfen. Den letzteren erzählt er auch seinem Vater, wird aber von ihm gescholten; denn Jac. schliesst aus solchen Träumen auf hochmüthige Gedanken bei Josef. Nach dem Vrf. (11^{b}) waren es göttlich gesandte Vorahnungen seiner künftigen Grösse. Der Sinn der Träume ist klar u. wird auch sofort von allen errathen. „Himmlische u. irdische Dinge huldigen ihm. Die Doppelheit des Traums drückt das Gewisse u. Baldige aus, 41, 32“ (*Kn.*). — V. 9. ויספר אתו לאחיו] ist zwar durch אתו (s. dagegen V. 5^{a}) auffallend, aber wegen ויאמר unentbehrlich. Damit unverträglich ist ויספר אל אביו ואל אחיו in 10^{a} (wo auch אֶל statt לְ singulär ist), u. fehlt in LXX; es dürfte nachträgliche Auffüllung zur Erklärung von 10^{b} sein (*Wl. KS.*); in LXX ist zum selben Zweck in 9^{a} לאביו ו vor לאחיו eingefügt, wenn das nicht vielmehr urspr. Text ist. — V. 10. וְאִמֶּךָ] der Mond bedeutet die *Mutter*; zwar war nach 35, 19 Rahel nicht mehr am Leben, u. müsste man hienach die gestorbene verstehen (*Del.*), da an Lea nicht zu denken ist; aber dass Rahel auch nach B schon todt war, ist nicht zu beweisen (s. zu 35, 16). — V. 11. ויקנאו] 30, 1. שָׁמַר] dem Vater, trotz seiner Missbilligung, blieb der Traum doch unvergesslich (vgl. Luc. 2, 19. 51). — V. 12—22. Die Brüder beschliessen Josef's Verderben, als dieser wieder zu ihnen gesendet wird. — V. 12—14, nach ישראל (13) in der Hauptsache von C. Nur bei C (A) kann Jacob in Ḥebron gewohnt haben (s. 35, 16 ff.); bei B wird Šekhem, schwerlich Bethel (*Bac.*), sein ständiger Aufenthaltsort gewesen sein (33, 19). Um den Anschluss an B zu gewinnen, müssen also bei C die Brüder erst dorthin ziehen (12) u. Jos. dorthin gesendet werden (13^{a}. 14^{b}). Dagegen wird 13^{b} (vgl. zu ויאמר לו הנני 22, 1. 7. 11. 27, 1. 31, 11) u. 14^{a} (vgl. zu חשבני דבר Num. 13, 26. 22, 8. Jos. 14, 7 bei B) auf B (*Wl. Bac.*) zurückgehen. (In Anbetracht davon, dass das Weiden gerade bei Šekhem nach dem Ereigniss Cp. 34 befremdlich schien, setzt das B. Jub. c. 34 hier eben den Krieg gegen die Amoräer, vgl. Gen. 48, 22, ein). — V. 12. Die Brüder ziehen in die Gegend von Šekhem, um dort zu weiden. אֶת] über-

Digitized by Google

punktirt, weil kritisch verdächtig (zum Acc. ohne את s. zB. 17, 24). V. 14. *sieh das Wohlbefinden deiner Brüder*] sieh zu, ob es ihnen wohl geht. *Thal Ḥebron*] s. zu 23, 2. 20. *nach Šekhem*] in die Gegend von Šekhem. — V. 15—17. Josef, die Brüder vergeblich suchend, wird von einem ihn treffenden Mann über ihren Wegzug nach Dothan unterrichtet. Dies nicht nach B (*Bac.*), sondern nach C (*Wl. Kitt.*), aus stylist. u. sachlichen Gründen, denn bei B ist die Distanz zwischen Jacob u. seinen Söhnen nicht so gross, dass er über deren Aufenthalt nicht unterrichtet sein konnte. וַיִּמְצָאֵהוּ] 16, 7. והנה תעה] ohne הוא, s. 24, 30. שמעתי] *Sam.* שמעתים, s. aber *Ew.* 284b. דֹּתָן] woraus דֹּתַיִן durch lautliche Differenzirung hervorgegangen ist (s. zu 32, 3), nach 2 R. 6, 13 ff. nicht so sehr weit von Samaria, in Judith 3, 9 f. 4, 6. 7, 3. 8, 3 *Δωταία* oder *Δωθαΐμ*. *Δωθαείμ* lag nach dem Onom. 12 Mill. nödl. von Sebaste (Samaria); die heutigen Ruinen Tell Dôthân (*Rob.* NBF. 158; *Bäd.*² 237), 1½ St. südwestl. von Ǵenîn, bezeichnen seine Lage. Durch die Ebene von *Tell Dothan* führt die Strasse von Bethšean u. Jizreel nach Ramle u. Ägypten (*Rob.* Pal. III. 161. 388. 413. 417. 481. 541. 552. 575). Auf dieser Strasse zogen die Karawanen V. 25 ff. — V. 18—20. Wie die Brüder Josef in der Ferne kommen sehen, machen sie den tückischen Anschlag ihn umzubringen; V. 18b von C, 19 f. von B. Das Umgekehrte anzunehmen (*Wl.*) ist unnatürlich, da B den Jos. als den Träumer beschrieben hat, nicht C. וּבְטֶרֶם] LXX streichen ו; bei C wohl urspr. ויהי בטרם. וַיִּתְנַכְּלוּ אֹתוֹ] *fassten einen tückischen Plan gegen ihn* (*Ew.* 124b). Da נכל sonst nur Num. 25, 18; Ps. 105 u. Mal. 1, 18 vorkommt, so liegt die Vermuthung nahe, dass die Phrase hier zwar nicht von einem letzten Diaskeuasten (*Kuen.* O.² 317), wohl aber von R eingesetzt sei, weil er den Plan der Brüder nach C (neben V. 20 nach B) nicht in extenso mittheilen wollte. *Herr der Träume*] Träumer (14, 13), eine spöttische Bezeichnung. הַלָּזֶה] 24, 65. — V. 21 f. „Diesem Anschlag tritt Ruben entgegen, der als Erstgeborner besondere Pflichten hat" *Kn.* Der Text ist aus C u. B zusammengearbeitet, da ein Grund zu doppeltem וַיֹּאמֶר sonst nicht vorliegt. Nun ist aber 22 (nach 29 f.) sicher von B, demnach 21 (etwa ausser וישמע רא׳) von C, bei welchem *Juda* der Retter ist, also die Einleitung וישמע יהודה gelautet haben muss; ein Theil seines Vorschlags ist von R aus harmonist. Gründen erst V. 26 nachgebracht. ויצלהו מידם] Ex. 2, 19; er rettete ihn, indem er die sofortige Tödtung verhinderte u. übrigens ebenfalls veranlasste, ihn in eine Grube zu werfen (dies, von *Bac.* bestritten, folgt doch wohl aus V. 23bβ), ohne dass, was weiter mit ihm werden sollte, gesagt wäre. *ihn nicht schlagen am Leben*] ihn nicht todt schlagen (Dt. 19, 6. 11 u. ö.), s. *Ges.* 117, 5d. V. 22. *leget nicht Hand an ihn*] 22, 12. למען וג׳] das für einen späteren Zusatz zu erklären (*Kn.*), liegt nicht der mindeste Grund vor, u. ist gegen V. 29. — V. 23 f. Sie werfen ihn in die wasserlose Cisterne. Zu diesem Gebrauch der Cisterne vgl. Jer. 38, 6. Thr. 3, 53 (*Win.*³ I. 199). Dass sie ihm vorher den Leibrock auszogen, hängt schon mit ihrem Plan V. 20 u. 31 ff. zusammen. In V. 23b ist der Text des B u. C (Ärmel-

Digitized by Google

kleid, V. 3) nebeneinander gestellt. — V. 25—27. Die 3 ersten Worte, als Voraussetzung für 28$^{a\alpha}$, aus B, das übrige aus C. Sie halten Mahlzeit (31, 54). Plötzlich sehen (31, 1) sie eine išmaelit. (25, 18) Karawane heranziehen. Sie kam von Gilead, wohl über Bethšeân herüber, s. zu V. 17. Ihre Ladung besteht in Specereien (über deren Namen s. *Ges.* th.), näml. *Tragakanth* (das Harz des Astragalus gummifer, *Ri.* HWB. 1682 f.), „von dem *Rauwolff* Reisebeschr. II. 136 f. (Ausg. v. 1852) 3 Arten auf dem Libanon fand," *Mastix*, „der im Hebräerland, nam. in Gilead einheimisch war u. nach Phönicien u. Äg. ausgeführt wurde (43, 11. Jer. 8, 22. 46, 11. Ez. 27, 17)", näher dem balsamischen Harz (ῥητίνη) des Mastixbaums (*Ri.* HWB. 959), das in Öl aufgelöst auch zu Salben verwandt wurde, aber nicht mit dem eig. Balsam zu verwechseln ist (nicht στρύραξ, wie *Lag.* Mitth. I. 234 f. 384 aus etymol. Grunde will), u. *Ladanum* (λῆδον, λήδανον, assyr. *ladunu*, *Schrad.* in MBAW. 1881 S. 413 ff.), dem wohlriechenden Harz der Cistusrose, welche in Kreta, Cypern, Arabien, Syrien (Plin. 26 § 47 f.), u. Palästina (*Schub.* R. III. 114. 174) zu Hause ist (s. *Win.*^{3} II, 2; *Ri.* HWB. 877, u. über den Namen *Schrad.* a. a. O.). „Diese Gelegenheit benutzt Juda zu einem Vorschlag. Sie hätten keinen Gewinn, wenn sie Josef umbrächten; sie wollen ihn lieber an die Išm. verkaufen, nicht aber Hand an ihn legen, der ihr Fleisch (29, 14) u. Bruder sei" (*Kn.*). Ein Theil dieser seiner Worte ist vielleicht durch R aus V. 21 (s. d.) hieher versetzt. [וכסינו וגו׳ nicht: ihn ohne Blutvergiessen umbringen (*Wl.*), auch nicht: ordnungsmässig begraben (*Schwally* Leben n. d. Tod 52), sondern durch Verscharren des Bluts den Mord verheimlichen (*Raš. Kn. Del.*) — V. 28. Die Brüder gehen darauf ein, u. verkaufen ihn (45, 4) an die Išmaeliter um 20 (Šeqel, s. 20, 16) Silber (LXX χρυσοῦς, ebenso 45, 22); zum Preise s. Lev. 27, 5. — Soweit C. Das übrige ist aus B. Wenn es näml. heisst *u. handeltreibende midian. Männer kamen vorüber u. zogen Josef heraus aus der Grube* d. h. bemächtigten sich seiner als guter Beute, so ist das offenbar eine andere Erzählung des Hergangs. Zwar sollen, nach dem jetzigen Text, zu וַיִּמְשְׁכוּ die Brüder Subj. sein; aber dass in Wahrheit hier ein anderes Referat einfällt, erkennt man a) aus den verschiedenen Namen der Kaufleute (s. dieselbe Differenz V. 36 bei B u. 39, 1 bei C), b) aus dem Fehlen des Art. bei אִ֣ישׁ מִדְיָ֔ן, wornach nicht die V. 25. 27 genannten Išmaeliten gemeint sein können, u. c) aus 40, 15, wornach Josef nicht verkauft, sondern gestohlen wurde. Die Midianiter des B passen zu 25, 2. Ob C Išmaeliten im weiteren (s. S. 312) oder engeren Sinn meint, steht dahin. „Eine andere Wendung dieses Vorgangs findet sich bei Artapan (Eus. pr. ev. 9, 23), wornach Josef, um den Nachstellungen der Brüder zu entgehen, benachbarte Araber bat, sie möchten ihn nach Äg. mitnehmen, was diese auch thaten" (*Kn.*; *Ew.* G.^{3} I. 588). Aus B stammt auch V. 28^b: C schreibt nicht הֵבִיא, sondern הוֹרִיד 25. 39, 1 (*Hupf.*). — V. 29 f. aus B. Als (später, nach dem Essen, 25^a) Ruben, der den Josef zu retten im Sinne hatte (vgl. 42, 22), nach ihm in der Cisterne sieht (um ihn zu befreien u. heimzusenden), findet er ihn nicht mehr

Digitized by Google

u. geräth in Verzweiflung. *u. ich, wo soll ich eingehen?*] wohin mich wenden? אָנָה] schreibt B auch, zB. 28, 20. 41, 42 (neben אֵיפֹה zB. 35, 2. 41, 14). Zur Phrase קרע בגדיו vgl. Num. 14, 6; קרע שמלתיו V. 34. 44, 13. Jos. 7, 6. — V. 31 f. Die Brüder tauchen den zu diesem Zweck (V. 23) zurückbehaltenen Leibrock in das Blut eines geschlachteten Ziegenbocks u. schicken ihn dem Vater. V. 31 aus B, 32 (wegen כ' השלחם) aus C, sind beide aus einander zu ergänzen: in jenem fehlt das Abschicken an den Vater, in diesem das Eintauchen in das Blut. הַכִּירָה־נָא] wie bei C in 38, 25 (doch s. auch 31, 32). Die Doppelfrage wie 18, 21. 24, 21 bei C. — V. 33. Aus dem blutigen Kleid thut Jacob sofort den von den Söhnen beabsichtigten (V. 20) Schluss. Die Formel חיה רעה אכלתהו ist aus B (s. V. 20), die Formel טרף טרף aus C (s. 44, 28). חכחנת] *Ges.* 100 A. 4. וַיִּמְּרְטֵהוּ] *Ges.* 60 A. 2. שָׂלוֹף] *Ges.* 113, 3 A. 4. — V. 34 f. Jacob legt Trauer an (*Win.*[3] II. 352) u. trauert lange untröstlich um den geliebten Sohn; er will im Trauerkleid sterben u. in das Schattenreich (s. 25, 8) hinabfahren. Der Text ist nicht ganz von B (*Bac.*), sondern gemischt, aber nicht 34. 35[b] aus B, 35[a] aus C (*Kitt.*), sondern dem 34[b]. 35[a], die sich nicht von einander trennen lassen, steht gegenüber 35[b] u. stammt mit 34[a] (wegen ויעקב, trotz שמלתיו) wohl von B, während 34[b]. 35[a] (wegen איש שאלה vgl. 42, 38. 44, 29. 31) auf C weist. „Zu אָבֵל u. הִתְאַבֵּל von dem, der im Trauerkleid einhergeht, vgl. 2 S. 14, 2. Jes. 61, 3. Ps. 35, 14; הִתְאַבֵּל im Pent. nur noch Ex. 33, 4. Num. 14, 39" (*Kn.*). — V. 36 nach B. Die Mid. verkauften Josef nach Äg. an Potifar. מִדְיָנִים] verkürzt (*Ew.* 164[b]) oder verderbt aus מִדְרָנִים, was alle Verss. ausdrücken. פּוֹטִיפַר] dasselbe, was פּוֹטִי פֶרַע 41, 45. 46, 20, u. nur der Unterscheidung der damit benannten Personen wegen daraus verkürzt; wenigstens geben die LXX für beide Formen *Πετεφρῆς* oder *Πεντεφρῆς* (*Lagarde* Gen. gr. S. 20 der Vorr.). Der Name ist ägyptisch *Pĕtĕprē* d. h. *den der Sonnengott gegeben hat*, Geschenk der Sonne; Sonnengott ist *Pα* oder *Pη*. (Anders *Brugsch* Gesch. 248: *puti-par* Geschenk des Erschienenen.) Sonst s. über diese äg. Namen zu 41, 45. „Potifar heisst *Verschnittener*, Eunuch, Hofbeamter (s. 40, 2) Pharao's (12, 15), u. *Oberster der Schlächter* d. i. Hinrichter, Trabanten; „er war somit Oberster der Palastwache, welche zugleich die Bluturtheile zu vollstrecken hatte u. darnach bezeichnet wurde. Unter seiner Aufsicht stand auch das Staatsgefängniss 40, 3 f. Dasselbe Amt finden wir bei den Babyloniern (2 Reg. 25, 8 ff. Jer. 39, 9, 52, 12 ff. Dan. 2, 15), wo der Trabantenoberste zB. Gefangennehmungen u. Hinrichtungen vollzog" (*Kn.*).

2. Juda und Tamar Cap. 38, von C.

In die Geschichte Josef's ist eine Erzählung eingeschaltet, welche die Entstehung der 3 Hauptgeschlechter (Num. 26, 19—22) des St. Juda behandelt. An die Stelle der früh erloschenen oder nur noch in Resten (1 Chr. 4, 21 wo ein ʿEr unter Šela erscheint) vorhandenen

Digitized by Google

Geschlechter ʿEr u. Onan traten später 2 andere, Pereṣ u. Zerach, welche aber nicht, wie Efraim u. Manasse (Gen. 48, 5 ff.), als adoptirte Enkel, sondern als nachgezeugte Söhne Juda's selbst, nur nicht von seinem Weib, sondern von seiner Schwiegertochter, aufgefasst wurden (*Ew.* G.[3] I. 543 ff.), u. unter welchen dann wieder der jüngere Pereṣ dem andern den Vorrang abgewann. In die Reihe der Josefstücke ist es nur äusserlich (s. V. 1) eingefügt, gibt aber, wie diese einen Beitrag zu der Geschichte der Herausbildung der Stämme, bes. ihrer Mischung mit den Landesbewohnern. Juda erscheint hier schon auf dem Punkt, sich von seinen Brüdern abzutrennen u. in seinem späteren Stammland heimisch zu machen. — Juda heirathet eine Kenaanitin u. zeugt mit ihr ʿEr, Onan, Šela. ʿEr heirathet die Tamar, stirbt aber kinderlos. Onan, welcher als Schwager der Tamar Kinder zu zeugen sich weigert, wird ebenfalls bald weggerafft, u. den Šela scheut sich vorerst Juda der Tamar zu geben, weil er für dessen Leben fürchtet. Tamar, nachdem sie lange als Wittwe auf den Šela vergeblich gewartet, weiss sich durch eine List von ihrem Schwiegervater Juda Beiwohnung zu erzielen, u. die Frucht davon sind Zwillinge, Pereṣ u. Zerach. — Als didaktischer Nebengedanke der Erz. zeigt sich zugleich die Einschärfung der Pflicht der Schwagerehe (s. *Win.*[3] II. 19; *Ew.* Alt.[3] 276 ff.). Diese Schwagerehe, obwohl geschichtlich nur einmal (Ruth 4, wo V. 12 auch an Juda u. Tamar erinnert wird) erwähnt u. gesetzlich erst in Dt. 25, 5 ff. vorgeschrieben, war doch ein alter Brauch, auch bei manchen andern alten Völkern verbreitet. — Geschichten der Art gab es vermuthlich in der alten Sage u. in den Sagenbüchern mehrere. Sie sind für uns nicht mehr erhalten (als Bruchstück einer solchen kann man 35, 22. 49, 5 f. ansehen). Nur diese hier in Cp. 34 ist ausführlich beschrieben u. von R aufgenommen, weil sie für die Judäer von Wichtigkeit war. Neben der ausführl. Josefgeschichte sollte der Stamm Juda u. die Ausbildung seiner Verhältnisse nicht ganz übergangen werden. | Die Quelle der Erz. ist ohne Zweifel C. An A ist schon wegen des Gottesnamens nicht zu denken (über 46, 12 s. d.). Auch B kommt aus dem gleichen Grund nicht in Betracht. Die urspr. Heimath der Sage war gewiss das jüd. Stammland; Juda zur Schmach (*Reuss* Gesch.[1] 250) ist sie nicht ersonnen (*Kuen.* O.[2] I. 226), noch von der Eifersucht der Nordstämme eingegeben. Nicht einmal dass B sie *auch* erzählt hatte (*Kn.*), kann aus den Paar Ausdrücken בָּזֶה 21 f. צָעִיף 14. 19 erschlossen werden. Zu C stimmen „die Namendeutungen 29 f., יְהוָֹה 7. 10, רַע בְּעֵינָיו 10, יָדַע אִשָּׁה 26, הִכִּיר 25 f., רֵעַ 12. 20, הָבָה *wohlan* 16, בִּלְתִּי 9, כִּי־עַל־כֵּן 26, נָא 16. 25“ (*Kn.*). An ihre jetzige Stelle ist sie erst von R eingefügt.

V. 1. Durch בָּעֵת הַהִיא wird nicht die Geburt des Pereṣ u. Zerach (29 f.), wie man zur Hebung der chronol. Schwierigkeiten schon angenommen hat, sondern die Verheirathung Juda's in die Zeit des Verlustes Josef's eingewiesen. In 37, 26 (auch wieder Cp. 42 ff.) erscheint er noch mit den andern Brüdern zusammen. „Nun trennt er sich von ihnen u. verbündet sich mit einem ʿAdullamiten Ḥira. Nach V. 12 scheinen beide gemeinschaftliche Heerden gehabt zn haben; doch war

Digitized by Google

Juda die Hauptperson. *er gieng hinab*] von Ḥebron (? s. 37, 14) auf dem Gebirge Juda nach ʿ*Adullam*, welches in der Ebene (Šefela) Juda (Jos. 15, 35) lag" (*Kn.*). S. weiter zu Jos. 12, 15. וַיֵּט] nicht sc. אָהֳלוֹ (*Del.*[4] *Ke.*), da dieses sonst nicht ausgelassen wird u. nach עַד kein Ortsname kommt, sondern *devertit*, *ἀφίκετο* (*Trg. Peš.* LXX) wie V. 16, oder *neigte sich hin zu* d. i. schloss sich an an (*Kn.*), wie sonst נטה אחרי ס Ex. 23, 2. 1 R. 2, 20. Zu עַד vgl. 1 S. 9, 9. — V. 2—5. Dort heirathet er die Tochter des Kenaanäers Schuʿa u. zeugt mit ihr 3 Söhne ʿEr, Onan, Šela; der letzte geboren zu *Kezib*, einem Ort in der Ebene Juda, sonst *Akzib* genannt, Jos. 15, 44. Micha 1, 14. Dieses Kezib galt also später als urspr. Heimath des Geschlechts Šela (s. 1 Chr. 4, 22). Hier wird ganz unbefangen nicht blos die Heirath Juda's mit einer Kenaanäerin u. somit halbkenaan. Ursprung des Geschlechts (vgl. 46, 10), sondern auch der Anschluss Juda's an Ḥira erzählt. V. 3. וַיִּקְרָא] *Sam. TgJon.*, hbr. Codd. וַתִּקְרָא; vgl. *de Rossi* z. St., u. die falsche Lesart in 29, 34. שֵׁלָה] *Σηλώμ* LXX (wie auch חִירָה nur eine Variante von חִירָם sein wird, vgl. zu 36, 14): das gentile ist שֵׁלָנִי Num. 26, 20. וְהָיָה] unerträglich; *Sam.* ויהי, besser LXX *αὕτη δὲ ἦν* d. h. והיא (vgl. *Driv.* Tens.[3] S. 161); s. auch *Geig.* Urschr. 462. — V. 6 f. „Seinem Erstgeborenen ʿEr wählt er nach hbr. Sitte (s. 21, 21. 34, 4) ein Weib, Namens Tamar, die wohl ebenfalls eine Kenaanitin war. Jahve (LXX *ὁ θεός*) aber lässt ʿEr sterben, weil er Missfallen an ihm hat. Das sagt Vrf. nach der Vorstellung, dass ein früher Tod Sündenstrafe sei (Ps. 90, 7 ff. Prov. 10, 27. Ij. 8, 11 ff. 15, 32) — V. 8—10. Bei Onan, der nach Juda's Forderung als *levir* in die Ehe mit Tamar tritt, um dem verstorbenen Bruder *Samen aufzurichten* d. h. Nachkommenschaft zu Stand zu bringen, weiss der Vrf. etwas besonderes zu berichten, was ihm Jahve's (*τοῦ θεοῦ* LXX) Missfallen zuzieht" (*Kn.*). Er mag den Liebesdienst, dem Bruder Nachkommen zu zeugen u. so die Auslöschung seines Namens (zB. Ij. 18, 17. Ps. 9, 7. 109, 15. Dt. 9, 14) von ihm abzuwenden, nicht erfüllen. Er wohnt zwar Tamar bei, aber absichtlich nicht befruchtend, lieblos gegen den Bruder u. selbstsüchtig. Um dieses sündl. Verhaltens willen rafft ihn Gott weg. וַיְהִי וג׳] consec., im Sinne des Praes. der Vergangenheit, wie 30, 41 f. Num. 21, 9 (*Ew.* 345[b]); *so oft* (*Ew.* 355[b]) *er* zu ihr *hineingieng*, *verderbte er zur Erde*, liess den Samen zu Boden fallen (s. *Win.*[3] II. 175). וַיִּתֵּן] nur noch Num. 20, 21. — V. 11. „Juda hält Tamar für ein unheilbringendes Eheweib (Tob. 3, 7 ff.) u. will ihr den 3. Sohn nicht geben, erklärt dies aber nicht geradezu, sondern sagt blos, sie solle Wittwe bleiben, bis Šela herangewachsen sein werde. *im Hause ihres Vaters*] wohin die Wittwe, wenn sie keine Kinder hatte, sich zurückzog Lev. 22, 13" (*Kn.*). — V. 12. *es wurden viel die Tage*] es vergieng eine ziemliche Zeit (26, 8), da starb Juda's Weib. *er tröstete sich*] hörte auf um sie zu trauern, vgl. 24, 67. Nach Ablauf der Trauerzeit begab sich Juda mit seinem *Genossen* (so nach V. 1 hier u. 20 richtig die Mass., dagegen LXX *Vulg.* *Luth.* falsch רֵעֵהוּ) Ḥira nach Timna zur Schafschur. צֹאנוֹ] vgl. 30, 33; es drückt auch hier aus, dass er sie beaufsichtigen will. *Timna*]

Digitized by Google

„hier wohl nicht der bekanntere Danitische Ort dieses Namens, sondern wegen עָלָה das Jos. 15, 57 neben Gibea genannte Timna auf dem Gebirg Juda, *Rob.* II. 599“ (*Kn.*). — V. 13 f. Tamar, die bisher vergeblich auf Śela gewartet, dass ihn Juda ihr geben würde, erhält von Juda's Reise Kenntniss u. benutzt die Gelegenheit, um Juda selbst zur Leistung der Leviratspflicht zu veranlassen. Sie legt die Wittwenkleider (Judith 10, 3. 16, 7) ab, *bedeckt*, näml. das Gesicht, *mit dem Schleier* (24, 65), um von Juda nicht erkannt zu werden (Ij. 24, 15), *nimmt eine Hülle um*, wie sie bei Buhldirnen (Prov. 7, 10) üblich gewesen zu sein scheint (LXX *Peš. Onk.*: *putzt sich* mit Kleidungsstücken), u. begibt sich nach Änaim, wo sie sich *an den Eingang*, also vor den Ort setzt. Tamar will als קְדֵשָׁה *Geweihte* erscheinen (V. 21 f.), als eine, die sich zu Ehren der Liebesgöttin Astarte preisgibt (*Movers* Phön. I. 679 f.). Solche Dirnen setzten sich gerne an die Strassen (Jer. 3, 2. Ez. 16, 25; Ep. Jer. 42 f.). Diese religiöse Unzucht, in Kenaan u. auswärts sehr verbreitet, wird hier schon für diese ältere Zeit vorausgesetzt, wie sie gewiss sehr alt war. עֵינַיִם] V. 21 mit dem Art., wohl nur zerdehnt aus עֵינָם (s. 37, 17), „einem Ort in der Ebene Juda (Jos. 15, 34), welcher nach der vorliegenden Stelle an der Strasse von Juda's Wohnort nach Timna lag“ (*Kn.*). Über die Dualendung s. zu 32, 3. Die Alten (*Trgg. Peš. Hier. Saad.*) nahmen es (gegen 21) als n. appell. u. verstanden ע' ב' als Scheideweg. — V. 15. Juda hält sie für eine Buhlerin. כי כ'] ihr Schleier ist nicht der Grund, warum sie J. für eine זוֹנָה hielt, sondern warum er sie nicht erkannte; um das klar zu stellen, haben LXX *Vulg.* noch *καὶ οὐκ ἐπέγνω αὐτήν* (ולא ידעה) beigegeben. — V. 16 f. Juda biegt zu ihr ab *nach dem Weg* näml. wo sie sass (LXX *τὴν ὁδόν des Weges* ohne אֶל, was *Lagarde* Prov. p. III u. *Olsh.* vorziehen), „und wünscht ihr beizuwohnen; sie verlangt dafür ein Ziegenböckchen u. bis zu dessen Sendung einstweilen ein Unterpfand. Der Liebesgöttin wurden gern Ziegenböckchen u. Ziegen geopfert (Tacit. hist. 2, 3), nam. von den Hetären (Lucian. dial. meretr. 7, 1). Auch bildete man diese Göttin auf einem Bocke sitzend ab (Paus. 6, 25, 2). Das Ziegenböckchen erscheint auch als Geschenk des Ehemanns (Jud. 15, 1) an das Eheweib. — V. 18. Das Unterpfand besteht in Dingen, welche sehr geeignet sind, später Juda als Urheber der Schwangerschaft unwiderleglich hinzustellen, weil sie immer bei der Person des Besitzers (Cant. 8, 6) waren, näml. der *Siegelring*, den Juda an einer *Schnur* um den Hals trägt, wie noch heute die Städtebewohner Arabiens (*Rob.* I. 58), das andere der *Stock*, welchen man sich als verziert u. kostbar zu denken hat. Bei den alten Babyloniern trug jeder Mann einen Siegelring u. einen Stock, welcher letztere oben eine geschnitzte Zier hatte (Herod. 1, 195; Strab. 16, 1, 20). Dasselbe nimmt der Vrf. hier an“ (*Kn.*). Über den Gehstab bei den alten Ägyptern u. Hebräern s. auch *Chabas* in Annales du Musée Guimet I. 35 ff. Die Alten übrigens verstanden unter פְּתִיל (פְּתִילִים 25) *Halskette* (*ὁρμίσκος, στρεπτός* LXX *Aq. Sym.*) oder *armilla* (*Hier.*) oder *Tuch, Mantel* (*Onk. Peš.*); ihnen war die Sitte, den חֹתָם auf der Brust zu tragen, nicht geläufig. —

Digitized by Google

V. 19. Mit dem Unterpfand geht sie nach Haus u. verwandelt sich wieder in die Wittwe. — V. 20—22. Als Ḥira von Juda das ausbedungene Ziegenböckchen nach Änaim bringt, um das Pfand auszulösen, kann er sie nicht finden, denn sie ist nur vorübergehend dort gewesen. הקדשׁה הוא] s. 19, 33. בָּזָה] im Pent. nur 48, 9. Ex. 24, 14. Num. 22, 19. 23, 1. 29. — V. 23. Juda meint, sie möge das Pfand, das mehr werth als das Böckchen, nehmen u. behalten, damit sie nicht bei weiterem Nachforschen zum Gespött werden; er habe sein Wort gelöst. — V. 24. Nach ungefähr 3 Monaten (zu der doppelten Praep. vgl. מִמְּחֹרָשׁ 1 S. 10, 27 LXX, sonst 1 S. 14, 14 u. Lev. 26, 37; statt שְׁלֹשׁ hat *Sam.* correcter שלשת) wird ihm gemeldet, sie sei schwanger (הִנֵּה הָרָה s. 24, 30) *auf Hurerei hin* (Ps. 18, 45. Num. 16, 34), in Folge solcher (*Sam.* לזנים). Er will sie verbrennen lassen, vermöge der Gewalt, die er als Familienhaupt über sie hatte (31, 32). Tamar konnte als Verlobte Šela's, also als Ehebrecherin gelten. Nun ist aber nach dem Gesetz die Strafe der gewöhnl. Ehebrecherin die Steinigung (Lev. 20, 10. Dt. 22, 23 ff. Ez. 16, 40. Joh. 8, 5), u. Verbrennung die der verhurten Priestertochter (Lev. 21, 9). Deshalb meint *Kn.* (nach *TgJon.*), es liege hier die Vorstellung von den Patriarchen als Gottesmännern zu Grund (15, 1. 20, 7). Das will aber auf Juda, der zur Buhlerin gieng, wenig passen. Man wird eine vom Gesetz abweichende Strafart anerkennen müssen, wobei noch eine dunkle Erinnerung, an vor- oder aussergesetzliche Zeiten zu Grund liegen kann (s. aber auch Lev. 20, 14). — V. 25 f. Zur Construction s. 29, 9. Wie sie zum Tod hinausgeführt wird, sendet sie die Pfänder dem Juda, welcher sie als die seinigen anerkennt u. erklärt, nicht sowohl: sie sei gerechter als er, d. h. habe mit der Erschleichung der Beiwohnung nicht so unrecht gehandelt, wie er mit der Vorenthaltung des Šela (*Kn. Del.*), als vielmehr: *sie sei im Recht* von ihm aus d. h. *ihm gegenüber*, vgl. Ij. 4, 17 (*Ges.* 133, 1 A. 1 not. 3). „Juda wohnt ihr nicht mehr bei, weil das Blutschande gewesen wäre (Lev. 18, 15. 20, 12)" *Kn.* מִיִּבַּל־בֵּן] 18, 5. חַדָּרֶנָּא] 31, 32. 37, 32. פְּתִילִים] *Sam.* פתיל; s. aber *Böttch.* NÄ. I. 23 (auch über חֻתָּמֶת). — V. 27—30. Tamar kommt mit Zwillingen nieder. Die Geschichte ist der von der Rebecca sehr ähnlich (25, 24 ff.). וַיִּתֵּן יָד] *da gab er*, sc. חוּט, *eine Hand* d. i. da streckte einer eine Hand hervor; die unpersönl. Fassung: *es gab* d. i. erschien *eine Hand* (*Ges. Del. Ke.*) ist nicht nöthig u. überhaupt zu beanstanden (s. *Hitz.* zu Ij. 37, 10). Ihn erklärt die Helferin (35, 17) für den Erstgebornen u. bindet einen Karmesinfaden an seine Hand, um ihn nachher wieder zu erkennen. Allein nicht er, sondern der andere kommt zuerst aus Mutterleib hervor. וַיַּדּוֹ מֵמֵּי יָדוֹ] nicht: war wie ein zurückziehender seine Hand (*Del.*[4]); er muss sie wirklich, nicht blos scheinbar zurückgezogen haben, sonst hätte der andere nicht kommen können; sondern Part. mit Praep. muss s. v. a. מֵחֲלִיחוֹ מֵשִׁיב sein (40, 10. Jer. 2, 17; *Ew.* 337[c]): *wie* (*als*) *er zurückzog*, wie im nachbibl. Hebr. Will man corrigiren, so genügt nicht מֵחֲשִׁיב (*Driv.* Tens.[3] S. 172), wegen Verschiedenheit des folg. Subj., sondern nur מֵחֲשִׁיבוֹ. Scheltend auf den andern sagt die Hebamme: *was hast du dir* (deinet-

Digitized by Google

wegen 20, 3) *einen Riss gerissen!* was brauchtest du dich so gewaltsam durch- u. vorzudrängen! (LXX *Aq. Luth. Del.* a.). Daher sein Name *Riss* (Reisser oder Dränger). Das עָלֶיךָ פָּרֶץ als Ausrufesatz für sich zu nehmen: *über dich Riss!* (vgl. 16, 5), entweder: du musst die Schuld der Zerreissung der Mutterscheide tragen (*Cler. Ros. Ges.* a.), oder: dich treffe ein Bruch (*Kn.*), liegt ferner. Beschädigung der Mutter müsste bestimmter angedeutet sein, u. die Losreissung der Mehrzahl der Stämme vom Davidhaus nach Salomo (*Kn.*) betraf ja doch nicht Pereṣ im Unterschied von Zerach (wenn auch David von ihm stammte), sondern entweder das Davidhaus oder aber ganz Juda. Vielmehr nur darauf, dass Pereṣ, obwohl eig. der jüngere, doch mit der Zeit seinem Rivalen den Vorrang ablief, u. man wohl auch über seine Gewaltthätigkeit sich zu beklagen hatte, wird angespielt. Den andern aber nannte man זֶרַח; eine Etymologie, etwa *Aufgang*, weil er zuerst aufgieng, erscheinen wollte, oder *indigena* (אזרח) ist nicht angemerkt, u. eine Anspielung auf שָׁנִי eig. *glänzend* (*Del.*) ist nicht darin. ויקרא ויקרא] *Sam. TgJon. Peš.*, sowohl V. 29 als 30. — Ein Schimpf soll durch diese Erzählung dem Pereṣ so wenig angehängt werden als 25, 26 dem Jacob. Was moderne Tendenzkritik aus solchen naiven Stammessagen, voll volksthüml. Humors, machen kann, s. bei *Bernstein* Urspr. d. Sagen 1871. S. 52ff.

3. Josef im Gefängniss, Cap. 39, meist von C.

Den Josef kauft von den Išmaeliten ein ägypt. Mann (Poṭifar) als Sklaven, u. findet ihn so tüchtig, dass er ihn über sein ganzes Hauswesen setzt. Aber weil der gottesfürchtige Jüngling den unkeuschen Zumuthungen der Frau dieses Mannes standhaft widerstrebt, wird er von ihr fälschlich eines unzüchtigen Angriffs auf sie angeklagt u. von seinem Herrn in das Staatsgefängniss gesteckt. Doch Gott wendet ihm die Gunst des Gefängnissobersten zu, so dass dieser ihn zum Aufseher über seine Mitgefangenen bestellt. — Zu Juda u. Tamar gibt der keusche Josef ein schönes Gegenbild. Ferner wenn Josef Cp. 37 blos als unverdient verfolgter erscheint, so beweist er dagegen hier eine Kraft der Gottesfurcht u. eine sittl. Grösse, welche ihn den eigentl. Patriarchen an die Seite stellt u. begreifen lässt, dass an ihn die Wendung der Geschicke seines Hauses sich heftet. Erst ein so geprüfter scheint der für ihn kommenden Erhebung würdig. — Das Stück, obwohl sehr wesentlich im Zusammenhang der Gen., ist doch nicht vom Hauptverfasser der Josefgeschichte (B), sondern von C (*Ew. Hupf. Schr. Böhm.; Kuen.* O.[2] 143). Wie 37, 25ff. bei C, sind hier V. 1 die *Išmael.* die Verkäufer; sein Käufer ist „ein äg. Mann" 1 (s. d.), der weiterhin „Josef's äg. Herr" 2, „der Ägypter" 5 heisst, aber mit n. pr. u. Titel (wie 37, 36 bei B) nicht benannt wird. Ferner wird Josef 39, 20ff. von seinem Herrn zur Strafe in das königl. Gefängniss (בֵּית הַסֹּהַר) dem Gefängnissvorsteher (שַׂר בֵּית הַסֹּהַר), von dem ein Eigenname nicht genannt ist, übergeben u. von diesem mit der

Digitized by Google

Aufsicht über die Gefangenen betraut, wogegen 40, 2—4 bei B der Trabantenoberst Poṭifar das Staatsgefängniss (מִשְׁמָר) in seinem Hause hat, selbst der Gefängnissoberst ist, u. durch seinen Sklaven (41, 12) Josef die königl. Gefangenen *bedienen* lässt. Wie durch diese sachl. Differenzen von B, zeigt sich das Stück auch sprachlich als dem C zugehörig durch יַהְוֶה 2f. 5. 21. 23, הִצְלִיחַ 2f. 23, בִּגְלַל u. מֵאָז 5, הוֹרִיד 1, כַּדְּבָרִים הָאֵלֶּה 17. 19. Ebenso eignet sich dasselbe durch seinen feinen ethischen Gehalt am besten für C. Die Meinung (*Wl.* XXI. 444), dass nur 1—5. 20—23 von C, dagegen 6—19 in der Hauptsache von B (nach *Kn.* von A) stamme, lässt sich mit der Dublette 10ᵇ (s. d.), אֱלֹהִים 9 (aber in der Rede an die Heidin), ויהי אחר הדברים האלה 7 (eine gew. Übergangsformel bei Zusammenreihung loser Stücke, die B häufig, aber doch nicht er allein gebrauchte, vgl. zu 15, 1; ausserdem Jos. 24, 29. 1 R. 17, 17. 21, 1 u. s.), יְפֵה תֹאַר וִיפֵה מַרְאֶה 6 (was sich aber hier auch daraus erklärt, dass man gewiss טוֹב תֹּאַר nicht sagte) einigermassen, mit רְאוּ 14 (41, 41; dagegen 27, 27. 31, 50) gar nicht stützen, mit יֵשׁ 8 (wie 4f.), בַּאֲשֶׁר *weil* 9 (wie 23; nie bei B), כַּדְּבָרִים הָאֵלֶּה 17. 19 eher widerlegen, wird übrigens dadurch ganz unwahrscheinlich, dass die Geschichte 6—19, wenigstens wenn sie mit der Gefangensetzung Josefs endigte, bei B nach 40, 3f. gar keinen Platz hat. Allerdings aber vermisst man im Zusammenhang des B zwischen 37, 36 u. 40, 3f. eine Angabe darüber, was der Trabantenoberst mit Josef machte, u. wie dieser durch sein Geschick oder seine Tugend die Gunst seines Herrn gewann. Wahrscheinlich hat die betreffenden Angaben des B nicht blos C selbst schon benützt, sondern auch R noch einzelne Bruchstücke davon in den Text des C hineingearbeitet zB. ויהי איש מצליח 2; וַיְשָׁרֶת אֹתוֹ 4 (vgl. 40, 4. Ex. 24, 13. 33, 11) oder V. 6ᵃ (neben 4 meist überflüssig) u. dgl. Ausserdem aber hat derselbe durch Einsetzung von פוטיפר—הטבחים V. 1 die abweichenden Angaben über den Herrn des Josef zu Gunsten des B zusammengeschmolzen, andererseits aber die Differenz über den Gefängnissvorsteher durch Aufnahme von V. 20—23 zu Gunsten des C (mit einigen Nachhilfen zB. in V. 20) entschieden, so dass 2 solcher Vorsteher sich ergeben, ein namenloser etwa als Unterbeamter, u. der Trabantenoberst Poṭifar (40, 4) als Oberbeamter. Aus dieser künstl. Vereinigung beider Berichte fliessen dann aber neue, nur durch Hilfshypothesen lösbare Schwierigkeiten, näml. ein verheiratheter סָרִיס (s. zu 1), u. ein Poṭifar, der als beleidigter Ehemann den Josef gefangen setzt (20), aber als Gefängnissoberster ihn bevorzugt (40, 4). Vorstehender Analyse sind beigetreten *Kitt.*, *KS.*

2. Die Frage, ob Josef unter einem nationalägypt. oder einem Hyksoskönig nach Äg. kam u. dort emporstieg, kann aus der Gen. nicht beantwortet werden, ist auch für die Erklärung von keinem wesentl. Belang. Ein Versuch, Josef in die Zusammenhänge der äg. Geschichte hineinzustellen, wird hier gar nicht gemacht. Josef selbst, hinter welchem, wie hinter Abraham u. s. w., urspr. eine grössere Gemeinschaft gestanden haben muss (*Ew.* G.³ I. 580 ff.), erscheint in der Gen. nur noch als diese einzelne Person u. seine Geschichte als reine

Digitized by Google

Familiengeschichte. Der äg. König heisst nur Pharao; ein Eigenname von ihm oder seiner Hauptstadt (44, 4) wird nicht genannt, u. ist der Streit, ob Ṣoan (*Hgst. Kurtz; Ew.* G.[3] I. 571; auch Bubastis käme in Frage, s. *Naville* Bubastis 1891 S. 16ff.) oder Memphis (zB. *Kn. Del.*) als damaliger Königssitz anzusehen sei, nicht zu entscheiden, da der Text nur eine von Gošen nicht zu weit entfernte Stadt (45, 10. 46, 28. 48, 1f.) andeutet. An äg. Eigennamen kommen nur On, Asenath u. Poṭifera' vor, u. wird dieser letzte (in einer leichten, erst hbr. Variation) sogar 2 verschiedenen Personen beigelegt. Sonst finden sich (von den hebraisirten פַּרְעֹה u. אָבְרֵךְ abgesehen) noch 2 äg. Wörter (41, 43. 45). Mit äg. Sitten, Verhältnissen u. Anschauungen zeigen sich die Erz. wohl bekannt; eigentliche Verstösse dagegen wird man nicht finden (s. übrigens zu 12, 16. 47, 17); einzelne Notizen oder Schilderungen scheinen überraschend treu u. treffend. Ein gewisses äg. Gepräge mag die Josefsage von Anfang an gehabt haben; einzelne Züge mögen aber auch erst aus der zunehmenden Bekanntschaft der Isr. mit Äg., wie sie sich in ihrer Königszeit gestaltete, hinzugekommen sein. ZB. der Abscheu der Äg. vor den Hebr. u. Kleinviehhirten wird nur bei C (43, 32. 46, 34) so stark hervorgehoben; das Alter mehrerer der beigebrachten äg. Eigennamen ist neuerdings in Frage gestellt (s. zu 41, 45). Jedenfalls zur Bestimmung der Zeit Josefs gewährt das äg. Colorit, in Anbetracht der Stabilität des äg. Wesens, keinen Anhaltspunkt. Auch die Angaben über die durch Josef bewirkte Veränderung der Agrarverhältnisse des Landes Cp. 47 geben, weil genaue sonstige Nachrichten darüber fehlen, keine Handhabe; aus der von *Brugsch* G. 244 ff. aus der Inschrift von El-Kab mitgetheilten Notiz über eine mehrjährige Hungersnoth lassen sich noch keine Schlüsse ziehen (u. die Felseninschrift von der Insel Sehel, worüber *Brugsch* die bibl. 7 Jahre der Hungersnoth 1891, erweist sich als Fälschung, s. *Erman* in DLZ. 1891 No. 37). Da die äg. Denkmäler u. Inschriften über Josef nichts melden, u. was ausserbibl. Schriftsteller zB. Justin 36, 2 berichten, blos aus der Gen. geschöpft ist, so kann man nur durch Rückschlüsse aus der Zeit des Auszugs Israels aus Äg. der Frage etwas näher kommen (s. zu Ex. 1, 8. 12, 41). Nach den dortigen Anhaltspunkten ist es allerdings am wahrscheinlichsten (auch von den meisten angenommen), dass Josef's Emporkommen in Äg. noch in die Zeit der Hyksos-Herrschaft fällt, nicht der Hyksos in ihrem ersten wilden Andrang, wo sie zerstörend gegen das äg. Wesen auftraten, sondern der bereits ägyptisirten, unter denen die äg. Cultur wieder emporgeblüht war, u. deren Herrscher mehr u. mehr in die Stellung der alten Pharaonen eingetreten waren. Man kann sogar behaupten, dass nur dann die Stellung, die Josef einnimmt, verständlich wird. „Die Erhebung des semit. Hirten zum ersten Reichsbeamten, seine Verheirathung mit einer der vornehmsten Priestertöchter, seine Versetzung in die Priesterkaste u. die überaus freundl. Aufnahme des hbr. Hirtenstammes in Äg. wird bei dem äg. Fremdenhass (43, 32) fast unerklärlich, wenn damals einheimische Könige herrschten, zumal bald nach der Hyksoszeit, wo der Fremdenhass besonders stark war, vor allem

Digitized by Google

gegen die Semiten" (*Kn.*). Sonst s. *Riehm* HWB. 763f. u. *Kitt.* Gesch. I. 166ff.

V. 1. Josef wird von den Išmaeliten (37, 28) nach Äg. gebracht, u. an einen äg. Mann verkauft. Über הוֹרִיד u. הוֹרִדוּ s. zu 37, 28. אִישׁ מִצְרִי] im jetzigen Zusammenhang nichtssagend, beweist, dass הַטַּבָּחִים—פּוֹטִיפַר ein Zusatz zum urspr. Text ist. Ein Gegensatz zu dem *hbr.* Sklaven (*Del.*[4]) V. 14. 17 liegt hier ebenso fern, wie ein solcher gegen die Hyksosleute (*Kn.*): eine Unterscheidung zwischen herrschenden Fremden u. den Einheimischen wird nirgends in diesen Geschichten gemacht. Durch diesen Zusatz des R ergibt sich dann ein verheiratheter סָרִיס. Die Auskunft, dass סָרִיס blos noch den königl. Hofdiener, nicht mehr den Eunuchen bezeichne, ist misslich (s. *Ges.* th. 973). Eher wäre zu erinnern, dass es auch verheirathete Verschnittene gab u. gibt (*Win.*[3] II. 655). — V. 2. „Josef hat Glück in den Geschäften, die ihm im Hause seines Herrn zufallen, da Jahve mit ihm ist (s. 21, 20)". וידהי איש מצליח] vielleicht aus B, da C (3. 23, s. zu 24, 21) חְצְלִיחַ mit Subj. יְהוָה schreibt. — V. 3f. „Wie sein Herr das wahrnimmt, schenkt er ihm seine besondere Gunst, macht ihn zu seinem Leibdiener (Ij. 19, 16), setzt ihn als Ökonomus über sein Hauswesen u. vertraut auch alles übrige Eigenthum seiner Verwaltung an, so dass Josef etwa eine Stellung hat, wie Eliezer (24, 2. 15, 2f.) bei Abr." (*Kn.*). בְּעֵינָיו] *Sam.* LXX. בעיני אדניו וישרת אתו] s. S. 403. יֶשׁ־לוֹ] ohne Pron. rel., was in Prosa selten ist, aber *Sam.* hat אשר יש לו, vgl. V. 5. 8. יֵשׁ] bei C häufig: 24, 23. 42. 49. 28, 16. 43, 4. 7. 44, 20. 47, 6 (doch auch 42, 1 bei B). — V. 5. „Seit er das gethan, kehrt Gottes Segen bei ihm ein. *im Haus u. auf dem Feld*] wonach der Mann auch Grundstücke besass. Mit nationalem Interesse zeigt Vrf., wie Gott über einen der Stammväter seine Hand hielt" (*Kn.*). מֵאָז] Ex. 4, 10. 5, 23. 9, 24. בְּגָלָל] zu 12, 13. — V. 6ff. Die Angriffe seiner Herrin auf ihn. Zu dieser Erzählung ist das sehr ähnl. Mährchen der 19. Dynastie zu vergleichen, welches *E. de Rougé* in dem Papyrus d'Orbiney gefunden hat (gedruckt zB. bei *Ebers* Äg. I. 311ff.; *Brugsch* Gesch. 249ff.; *Erman* Äg. 505ff.). Die Ägyptierinnen wenigstens der späteren Zeit standen nicht in sehr gutem Ruf Her. 2, 111, zumal in der Kaiserzeit (Diod. 1, 59; Martial. 4, 42, 4; Dio Cass. 51, 15). Doch darf man daraus auf das alte Äg. nicht unmittelbar schliessen. Vollends was Äg. in dieser Beziehung unter dem Islâm geworden ist (zB. Barhebr. chr. syr. p. 217, *Burckh.* arab. Sprichw. 222. 227) gehört nicht mehr her. V. 6. Der Mann überlässt (Jes. 10, 3. Ij. 39, 11. 14) sein ganzes Eigenthum in Josef's Hand, d. i. seiner Verwaltung, u. kümmert sich *bei ihm* d. i. neben ihm (V. 8) um nichts, ausser um die Speisen, die er ass, d. h. doch wohl nur um das, was er durch andere nicht thun lassen konnte (*Del.*), wogegen *Kn.* es nach 43, 32. 46, 34 erklärt wissen will. וַיְהִי—מַרְאֶה] s. 29, 17. — V. 7—9. Die lüsterne Herrin richtet ihre Blicke auf den schönen Jüngling, macht ihm unkeusche Anträge, er aber weigert sich u. weist auf das unbegrenzte Vertrauen seines Herrn gegen ihn, welches er durch Redlichkeit u. Treue ehren will, u. auf die grosse Sünde gegen Gott hin,

Digitized by Google

die er durch Verletzung des Eherechts seines Herrn begehen würde. שְׁכִבָה] *Ges.* 48, 5. מַה] ist unanstössig, mag man es interr. oder indef. (Prov. 9, 13. Ij. 13, 13) nehmen; *Sam.* מאומה. *nicht ist er gross vor mir*] „er hat in seinem Haus nicht mehr Befugniss als ich, unter dessen Gewalt er ausser dem Weib alles gethan hat. Die Erkl.: *nicht ist jem.* oder *etwas in d. H. grösser als ich* lässt אֵינֶנּוּ nicht zu" (*Kn.*). חָשַׂךְ] 20, 6. 22, 12. אַיִךְ] 44, 8. 34. בַּאֲשֶׁר] *sofern* oder *weil*, im Pent. nur hier u. 23. — V. 10f Als sie Tag für Tag (*Ges.* 123 A. 1) ihm so zuredete u. er nicht auf sie hörte (*Ges.* 114, 3), *neben ihr* (15f. 18. 41, 3) sich zu legen, um mit ihr zusammen zu sein d. i. ihr beizuwohnen (2 S. 13, 20), da geschah es *wie diese Zeit* d. h. eben damals (LXX: *da wurde* — kam wieder — *ein solcher Tag*), dass Josef in das Haus kam, um sein Geschäft zu thun, ohne dass jemand von den Hausleuten drinnen war. Die strenge Abgeschlossenheit der Weiber von den Männern war damals in Äg. nicht (*Ebers* S. 205ff,). לִהְיוֹת עִמָּהּ] als Dublette (*Wl.*) zu לִשְׁכַּב עִמָּהּ doch wohl zu geringfügig, eher Glosse. — V. 12. „Sie will ihn nöthigen, er aber macht sich los u. eilt unter Zurücklassung des Kleides hinaus. — V. 13—15. Um sich für die Verschmähung zu rächen u. für den mögl. Fall einer Anzeige Josef's durch Zuvorkommen zu sichern, beschliesst sie, den Schuldlosen eines unkeuschen Angriffs auf sie anzuklagen, u. ruft sogleich die Dienstboten zu Zeugen herbei. Parallelen zu diesem Verfahren bei *Rosenm.* ANM. I. 185f." *er hat uns einen hebr. Mann hereingebracht*] „einen Menschen von dem unreinen hebr. Hirtenvolk (43, 32. 46, 34). Sie will den Schein haben, als sei sie mit Josef's Aufnahme sehr unzufrieden" (*Kn.*). בָּנוּ לְצַחֵק] um Scherz, Muthwillen zu treiben *an* uns (verschieden von אֶת 26, 8) vgl. Prov. 1, 26 (LXX ἐμπαίζειν); *uns* (V. 17 בִּי), nicht als spräche sie von sich in der 1 p. Pl. (*Kn.*), wogegen das folgende zeugt, sondern weil sie die (weibl.) Angeredeten in Mitleidenschaft zieht, zu verstehen gibt, dass sie wohl auch derartigen Frechheiten von ihm ausgesetzt seien. Zur Bestätigung ihrer Aussage weist sie auf das Kleid hin (daher רְאוּ), das er bereits abgelegt u. bei seiner Flucht mitzunehmen versäumt habe. אֶצְלִי] *Sam.* בְּיָדִי, aber falsch, denn damit hätte sie sich verrathen (*Del.*). — V. 16—18. Sie legt das Kleid neben sich nieder, u. erzählt seinem Herrn (ihrem Mann), als dieser nach Hause kommt, was ihr begegnet sei. לצחק בי] gehört zu בא אלי. — V. 19. Der Herr, von dem Vorfall unterrichtet, wird zornig. Es heisst nicht: auf Josef, wahrsch. weil er nicht allein der Gegenstand seines Zorns war, sondern auch die Frau, der er nicht traute (*Del.*). כַּדְּבָרִים הָאֵלֶּה] auch V. 17, wie 24, 28. 44, 7. — V. 20. Er wendet nicht die ganze Strenge des Gesetzes (Diod. 1, 77f.) gegen ihn an, sondern gibt ihn ins Gefängniss, da er ihn sonst schätzte. אֲדֹנָיו] noch 42, 30. 33 (sonst nur vor suff. im Plur.). בֵּית הַסֹּהַר] *Haus der Umschliessung*, Gefängniss, nur hier V. 20—23 u. 40, 3. 5 (u. da erst von R nach C eingesetzt), wofür dann 40, 15. 41, 14 der den Isr. geläufigere Ausdruck בּוֹר (vgl. Ex. 12, 29) erscheint. מָקוֹם—אֲסוּרִים] ist zur Hinüberleitung auf Cp. 40 hinzugesetzt. Dadurch entsteht freilich die Inconvenienz, dass der Pri-

Digitized by Google

vatmann seinen Sklaven in das Gefängniss der Gefangenen des Königs bringt (*Hupf.*). אֲשֶׁר ohne שָׁם wie 35, 13; über st. c. מְקוֹם s. *Ges.* 130, 3. — V. 21—23. „Auch hier ist Jahve mit Josef (V. 2) u. wendet ihm Huld zu. וַיִּתֵּן חסדו וגו׳] *er gab seine* (des Jos.) *Gunst in den A.*, d. h. bewirkte Gunst für ihn beim Befehlshaber, wie Ex. 3, 21. 11, 3. 12, 36. Er machte den Jos. zum Vorgesetzten der übrigen Gefangenen, sowie zum Aufseher u. Leiter ihrer Arbeiten, so dass die letzteren alle von Jos. ausgiengen. Er selbst sah nach nichts *in seiner Hand* d. h. kümmerte sich (1 R. 12, 19) um keine der Sachen, welche der Hand (Verwaltung) Josef's übergeben waren. Das that auch nicht noth, denn Jahve liess alles wohlgerathen, was Jos. begann. Die Überordnung Josef's über die andern Gefangenen will sich mit 40, 4 nicht vertragen" (*Kn.*). Eben darum aber ist V. 20—23 nicht freier Zusatz des R (*Böhm.*), sondern von ihm bei C vorgefunden. עֹשִׂים] *Ges.* 116, 5 A. 3. כל־מאומה] nach der Negation *gar nichts*, nur hier so.

4. Josef als Deuter der Träume der zwei königlichen Diener, Cap. 40 von B,

Für Josef bahnt sich die Wendung seines Geschickes an, indem er im Gefangenenhaus Potifar's Gelegenheit bekommt, zweien in Ungnade gefallenen königl. Hofbeamten ihre Träume richtig zu deuten u. so den Ruf seiner von Gott ihm geschenkten Weisheit zu gründen. — Josef, schon im Vaterhaus als Träumer gottgesandter Träume (37, 5 ff.) erwiesen, hat auch die Gabe der Traumdeutung von Gott (V. 8), u. soll gerade dadurch in Äg., „dem Wunderland tiefer Wissenschaft u. geheimer Kunst", wo auch der Glaube an Träume mächtig war (*Ebers* Äg. 321 f.), zu Macht u. Ansehen steigen. — Daran dass der Traum hier als die fortbewegende Kraft seiner Geschichte erscheint, erkennt man den Vrf. von 20, 3. 21, 12. 28, 12. 31, 11. 24. 37, 5 ff., also B. Für ihn spricht weiter, dass 3[a]. 4 nicht Josef im Gefängniss wie Cp. 39, sondern Josef als Sklave des Trabantenobersten vorausgesetzt ist wie 37, 36 (vgl. 41, 12), ferner אֲגֻבַּתִּי 15 (37, 28), so wie der Zusammenhang von Cp. 41 mit 40. Der sprachl. Zeichen sind nicht viele, da die Darstellung um ganz neue Gegenstände sich bewegt, u. אֱלֹהִים 8 sachlich begründet ist; doch beachte (*Wl.*) die Vermeidung des Verbalsuffixes (welche B von C unterscheidet) 3 f. 6. 8. 11. 15. 17. 19. Die paar Rückbeziehungen auf 39, 20 ff., welche sich 3[b]. 5[b]. 15[b] finden, sind wie auch V. 1, von R aus C eingearbeitet, um die Differenzen beider auszugleichen. Man sieht aber aus diesen Resten des C, dass auch er über den Vorgang eine ähnl. Erzählung gehabt hat. (*Kn.* schrieb noch ganz Cap. 40, ausser V. 7 f., theilweise 14 f., dem A zu.)

V. 1. Zur überleitenden Formel s. 15, 1. Da statt des שַׂר המש׳ u. שׂר הוא׳ 2. 4 ff. hier blos der מַשְׁקֶה u. אֹפֶה, statt פַּרְעֹה der מֶלֶךְ מִצְ׳ genannt, u. da der Satz von וַיְחִי an vor V. 2 nicht durchaus nöthig ist, so ist derselbe als Einschaltung des R aus C anzusehen (*Wl.*).

Digitized by Google

משקה מ מ׳] kann nur heissen: *der* Mundschenk des K. (wie הָאֹפֶה), ebenso V. 5; nicht *ein* M. (*Ilg.*), auch nicht collect. die Schenken u. Bäcker (*Merc. Böttch.*), für deren Vergehen dann der König ihre Vorgesetzten verantwortlich gemacht hätte. Gleichwohl ist auch bei diesem Ausdruck nicht ausgeschlossen, dass beide noch Diener u. Gehilfen hatten. Der äg. Hof war reich an vielerlei Hofbeamten, doch ist der Titel des Mundschenken aus den einheimischen Quellen noch nicht nachgewiesen (*Ebers* 320); wohl aber die königl. Bäcker (JA. VIII, 11 S. 259; vgl. *Erman* Äg. 269). „Über den pers. Hof vgl. Xenoph. Hell. 7, 1, 38; die Mundschenken an demselben Her. 3, 34; Xen. Cyrop. 1, 3, 8; Neḥ. 1, 11. 2, 1; über den türkischen Hof vgl. *Tavernier* R. III, 2. 6f. u. *Klemm* Morgenl. 206f.“ (*Kn.*). — V. 2 nach B. Beide sind Verschnittene, ebenso 7 (s. 39, 1). Über die Schwankungen in der Aussprache des st. c. von סָרִיס (37, 36. 40, 7) s. *Ges.* th. u. *Ew.* 260b. וַיִּקְצֹף] wie 41, 10. — V. 3. Der König schickt sie in Gewahrsam im Haus des Trabantenobersten, wo also zugleich das Staatsgefängniss war. „Von einem besonderen Aufseher dieses Gefängnisses neben Poṭifar steht hier nichts“ (*Kn.*). Ebenso V. 7. Demnach ist אֶל־בֵּית הסֹהַר וג׳ von R aus C eingesetzt, vgl. 39, 20 ff. — V. 4. Poṭifar gibt den 2 vornehmen Staatsgefangenen seinen Sklaven (V. 7) Josef als Diener (vgl. 39, 4) bei. יָמִים] 4, 3. — V. 5. Beide träumen in éiner Nacht jeder einen Traum, *jeder gemäss der Deutung seines Traumes* d. h. „jeder einen Traum, der seine besondere auf ihn gehende Bedeutung u. Auslegung hatte“ (*Kn.*). V.b, überflüssig, sachlich u. sprachlich wie 1. 3b. 39, 20 ff., ist von R aus C eingesetzt. אֲשֶׁר לְ] 29, 9. 41, 43. 47, 4. — V. 6. Da sie über den Traum beunruhigt sind, findet sie Josef Morgens verdriesslich (Prov. 25, 23). — V. 7 f. אִתּוֹ] bei ihm, wie er bei ihnen V. 4. Wäre die Meinung: als seine Mitgefangenen, so müsste אֲשֶׁר אִתּוֹ aus C stammen. Böse Gesichter, s. Neḥ. 2, 2. An die Bedeutsamkeit der Träume glaubend möchten sie einen Ausleger haben. Josef, unter dem ausdrückl. Hinweis, dass Traumdeutungen Gottes seien, d. h. von Gott kommen, eine Gabe Gottes seien, erbietet sich zur Deutung. „Wie die Alten die Träume selbst von Gott ableiteten (41, 25), so sahen sie auch die richtige Deutung derselben als Gabe an, womit Gott die Menschen auszeichne (41, 16. 38 f. Dan. 1, 17. 2, 30. 4, 6. 5, 11 f.). Nach äg. Ansicht kam alle Seherkunst von den Göttern Her. 2, 83“ (*Kn.*). פתרנים] LXX פתרנם ἡ διασάφησις αὐτῶν. — V. 9—11. Der Mundschenk sah in seinem Traum einen Weinstock vor sich, welcher 3 Ranken hatte. *u. der eben im Sprossen* oder Grünen d. h. kaum grünte er — *da schoss auf seine Blüthe* (Jes. 18, 5), *reiften* (brachten zur Reife) *seine Büscheln Trauben.* כְּפֹרַחַת] כְּ ist nicht כְּ der Vergleichung (*Raš.*, *Kn.*, *Driv.* Tens.[3] p. 172), denn freilich war der ganze Traum nur Schein, aber im Traum geht die Handlung wirklich, nicht blos scheinbar vor; sondern כְּ der Zeit, u. פֹּרַחַת s. v. a. פָּרְחָה s. 38, 29. Die Perff. nach dem Zustandssatz drücken das schnelle Eintreten der Folge aus. נִצָּה] durch den nachbibl. Sprachgebrauch ist zwar ein נֵץ gesichert, aber das wäre masc., u. נִצָּה als Acc. zu עָלְתָה (dieses auf גֶּפֶן bezogen) zu

Digitized by Google

nehmen (*Ew.* 281[b]) wäre hart; leichter fasst man נִצָּהּ als verkürztes נִצָּתָהּ (*Ew.* 257[d]). Weiter träumte er, er hätte den Becher Pharao's in seiner Hand, presste die Trauben in denselben aus u. reichte ihn dem König. Das AT. setzt auch sonst Reben Ägyptens voraus (Ps. 78, 47. 105, 33 vgl. Num. 20, 5); die Classiker kennen verschiedene Arten äg. Weins u. durch Weinbau ausgezeichnete Ortschaften (Strab. 17, 1, 14. 35; Diod. 1, 36; Athen. 1, 60 p. 33 Casaub.; Colum. 3, 2; Plin. 14 § 74) *Kn.* Dass das aber nicht blos für die spätere Zeit gilt, zeigen theils die Denkmäler u. Inschriften (*Ebers* Äg. 323 ff.; *Erman* Äg. 276 ff.), nach welchen Weinbau u. Weingenuss schon im alten Reich etwas gewöhnliches war, theils die äg. Meinung, Osiris habe den Weinbau erfunden u. zuerst Wein getrunken (Diod. 1, 15) in einer äg. Stadt (Athen. 1, 61 p. 34). Demnach ist die Angabe Herodots (2, 77): *οὐ γάρ σφί εἰσι ἐν τῇ χώρῃ ἄμπελοι* auf die *περὶ τὴν σπειρομένην Αἴγυπτον* wohnenden Ägypter zu beschränken (*Kn.*). Der König trinkt aber hier *frischen Traubensaft*, nicht etwa weil der Wein den Königen vor Psammetich verboten war (denn nach Plut. de Isid. 6 war das nicht der Fall, u. war höchstens Zeit u. Maass durch priesterl. Regeln beschränkt Diod. 1, 70), oder gar weil die Hyksoskönige den Widerwillen der semit. Nomaden gegen den Wein theilten (*Kn.*), sondern weil, wie bei andern Völkern, frischer Traubensaft auch bei den Äg. ein beliebtes Getränk gewesen sein wird in der Jahreszeit, in der man es haben konnte. — V. 12 f. Jos. erklärt die 3 Reben von 3 Tagen u. das übrige von Wiedereinsetzung des Mundschenken in sein Amt. „Artemidor (4, 11) rechnet den Weinstock unter die schnell wachsenden Pflanzen, u. lässt Träume von ihm auf kurze Zeit gehen. *er wird dein Haupt erheben*] dich aus dem Kerker heraufholen, wieder zu Ehren bringen, 2 R. 25, 27" (*Kn.*). פֵּן] wie 41, 13; in diesem Sinn nur noch im B. Daniel (weshalb *Kuen.* O.[2] 317 das והשיבך על כנך für einen jungen Einsatz erklärt). אֲשֶׁר] *da, als* 1 R. 8, 9. 2 S. 19, 25. — V. 14 f. An die glückl. Wendung, die er ihm zugesagt hat, knüpft Jos. die Bitte für sich, der Mundschenk wolle nach seiner Wiedereinsetzung beim Könige ihm die Errettung aus seiner jetzigen Lage erwirken. כִּי אִם] sondern wenn, ausser, *nur, nur dass*, mit folg. Perf. der Bedingung, wenn Verb. unmittelbar folgt (2 S. 5, 6. 2 R. 5, 20. 23, 9; *Ew.* 356[b]; *Ges.* 163, 2): *nur dass du meiner bei dir* (Ij. 12, 3. 14, 5) *gedenken wirst, wann es dir gut geht* (13, 12), *u. wollest doch* (*Ew.* 342[c]) *gegen mich Huld üben* (nicht blos 24, 12. 14. 49 bei C, sondern auch 20, 13. 21, 23 bei B). Durch die Correctur אַךְ für כִּי (*Wl.* XXI. 445; *Driv.* Tens.[3] p. 142) wird זכר bedingt hingestellt, während Josef offenbar auch dieses erbitten will. Er beruft sich darauf, dass er aus *dem Hebräerland* (Anachronismus für אֶרֶץ כְּנַעַן) *gestohlen* (s. Ex. 21, 16) d. i. heimlich fortgeführt, also nicht mit Recht in Sklaverei sei, u. auch hier in Äg. nichts gethan habe, wodurch er Einkerkerung verdient hätte. Dass 15[b] nicht von B stammt, sondern aus C eingesetzt ist, ist leicht deutlich (gegen *Hupf.* 70 s. *Böhm* 263). בּוֹר] s. zu 39, 20. נֻזַּבְתִּי] s. zu 37, 28. בַּיִת] V. 3. 7. Nach B möchte er Freilassung aus dem Sklavenstand, in welchem er

Digitized by Google

jetzt als Gefängnissdiener verwendet wird. — V. 16 f. Durch die günstige Deutung ermuthigt erzählt der Bäcker ebenfalls. Er träumte, wie er 3 *Körbe Weisses* d. h. hier weisses, feines Backwerk trug, u. wie er im obersten derselben *von* (partit. wie 4, 4. 27, 28. 30, 14. 33, 15) *allerlei* (2, 9) *Essbarem Pharao's, Bäckerwaare* d. h. allerlei Backwerk für den König hatte, die Vögel aber aus dem Korb vom Kopf weg es (אֹתָם *sie*, die einzelnen Waaren) frassen. Im alten Äg. trugen die Männer auf dem Kopf (wie jetzt auch die Weiber, *Seetz.* III. 363 f.), die Weiber auf der Schulter Her. 2, 35 (dazu das Denkmalbild aus *Wilkinson* bei *Ebers* 332 u. *Ri.* HWB. 326). Zu der Zudringlichkeit der Vögel vgl. *Denon* R. in Äg. 327 (*Kn.*). — V. 18 f. Die Deutung, die nach dem Schluss des Traums ungünstig lauten musste, ist einfach. In 3 Tagen wird der Bäcker enthauptet u. ans Holz gehängt, wo die Vögel sein Fleisch fressen werden. Er braucht denselben Ausdruck, wie beim Mundschenken, jedoch נָשָׂא (seq. מֵעַל) in der Bedeutung *wegnehmen*. Ähnlich 27, 39. Die Enthauptung war in Äg. üblich, nicht bei den Isr. vor dem Exil. Die Aufhängung des Leichnams (Dt. 21, 22 f. Jos. 10, 26. 2 S. 4, 12; ähnlich bei den Persern Her. 9, 78. 3, 125; Ktesias pers. 59 Lion; Plut. Artax. 17, u. Karthagern Plut. Timol. 22; Justin 21, 4) ist hier Verschärfung der Strafe (*Kn.*), u. in Äg. die Preisgebung des Leibs an die Thiere wegen der abergläubischen Vorstellungen über den Körper eine besonders empfindliche Strafe (*Ebers* 334). — V. 20 ff. Die Deutungen erfüllen sich am 3. Tage nachher, dem Geburtstag des Königs. יְחַלֶּדֶת] Inf. Hoph. (*Ges.* 69, 2 A. 7; *König* S. 433) vgl. Ez. 16, 4 f.; c. Acc. des Subj., wie 4, 18. 17, 5 u. ö. נָשָׂא] in dem Doppelsinn, den 13 u. 19 an die Hand geben. מִשְׁקֵהוּ] מַשְׁקֶה schwerlich *Schenkenamt* (*Del.*[5]), sondern *Getränk* 1 R. 10, 21 (*Ges.* th.). Über hohe Festlichkeiten u. Amnestieerlasse an den Geburtstagen der äg. Könige geben Zeugniss wenigstens für die ptolem. Zeit die Tafel von Rosette u. die von Kanopus (zB. *Ebers* 335 f.), sowie Diod. 34, 20. Über solche Feiern bei den Persern s. Herod. 9, 110; Athen. 4, 27 p. 146; Plat. Alcib. I. p. 121; bei den Juden Matth. 14, 6; über Gnadenacte bei frohen Feiern 1 S. 11, 13. 2 S. 19, 22 f. (*Tuch, Kn.*). — V. 23. Der Mundschenk, undankbar, thut nichts für Josef, daher dieser noch länger in seiner Lage bleiben muss.

5. Die Träume Pharao's und Josef's Erhebung, Cap. 41, meist nach B.

Zwei Jahre später bekommt Josef Gelegenheit, seine Weisheit an noch höherer Stelle kund zu thun. Der König hat wunderbare Träume von 7 fetten u. 7 magern Kühen u. Ähren, welche die äg. Weisen ihm nicht auslegen können. Da weist der Obermundschenk auf ihn hin. Herbeigeholt deutet er die Träume auf 7 fruchtbare u. 7 unfruchtbare Jahre, u. empfiehlt Vorkehrungen in der guten Zeit für die schlimme. Seine Deutung u. sein Rath finden Beifall; der König ernennt ihn zum ersten Reichsbeamten u. verheirathet ihn mit der Tochter des

Digitized by Google

Priesters Poṭifera zu On, welche ihm in der Folge Manasse u. Efraim gebiert. Des Königs Träume erfüllen sich, wie Josef sie gedeutet hat; von überall her kommt man bei der Hungersnoth nach Äg., um Getreide zu holen (*Kn.*). — Dieses Stück, Fortsetzung des vorigen, ist mit demselben aus éinem Guss. Träume sind auch hier die fortbewegende Kraft, u. wird ihnen dieselbe Bedeutung (25. 28. 32. 39) wie dort zugeschrieben, auch die Gabe der Traumdeutung ebenso beurtheilt (16); 10—13 weist ausdrücklich auf 40, 1 ff. zurück; die selteneren Ausdrücke פַּתְרוֹן, פִּתַּר 8. 11. 12. 13. 15, עֵן *Stelle* 13, קָצַף 10 kehren hier wieder. Specielle Zeichen für B sind V. 12 (Jos. Sklave des Trabantenobersten), die Ausdrücke אֱלֹהִים 51 f. (16. 25. 32. 38 f. war יְהוָה nicht am Platz) u. בִּלְעָדַי 16; s. auch zu 21. Indessen durchaus einheitlich ist das Stück nicht. Die zweite Darstellung der Träume 17 ff. weicht von der ersten 1 ff. stärker ab, als man nach Analogie ähnlicher Fälle (zB. Cp. 24) erwartet, auch in Ausdrücken zB. תֹּאַר 18 f. (מַרְאֶה 2—4), בָּקָר 10 f. (פָּרָה 3 f.), מָלֵא 22 (בָּרִיא 5), während 7 u. 23 Cumulirung der Ausdrücke zeigen; es scheint hier C zwar nicht zu Grund gelegt, aber stärker benutzt zu sein. Ebenso werden (die Dubletten) V. 31. 34ª. 35ᵇ theilweise, 41. 43ᵇ. 44. 49. 55. 56ᵇ von R aus C eingearbeitet sein, vielleicht auch וירוצהו מן חבור 14. Denn ohne Frage hat auch C eine sehr ähnl. Erzählung gehabt. Ja selbst aus A dürfte ein Rest in 46 erhalten sein (wogegen mit Unrecht *Ilg. Kn.* den grössten Theil des Stücks von A ableiteten). S. auch *Kitt.* I. 131. 143; *Bac.* in Hebr. VII. 286.

V. 1. Nach Verfluss von 2 Jahren *Zeit* (29, 14) hat der König einen doppelten Traum, in welchem er sich an das Ufer des Nils versetzt sieht. והנה עמד] s. 24, 30. יְאֹר] gilt als Lehnwort aus dem Äg. (über seine ältern äg. Formen s. ZDMG. XLVI. 127); nach dem Ass. will es als semitisch erweisen *FdDel.* Hebr. lang. 25. — V. 2—4. „Das erstemal schaut er, wie 7 Kühe schön von Ansehen u. fett von Fleisch aus dem Nil aufsteigen u. im Riedgras weiden, wie nach ihnen 7 andere Kühe hässlich von Ansehen u. mager von Fleisch aus dem Strom aufsteigen u. sich *neben* (39, 10. 15 f. 18) jene stellen, u. wie endlich die magern Kühe die fetten fressen. Darüber erwacht er". אָחוּ] urspr. äg. Wort. רקות] *Sam.*, ebenso V. 4; vgl. mass. 19 f. 27. — V. 5—7. „Das zweitemal schaut er, wieder eingeschlafen, wie 7 fette, volle u. schöne Ähren an éinem Halme wachsen (40, 10), wie 7 vom Ostwind versengte (Hos. 13, 15. Jon. 4, 8. Ez. 17, 10. 19, 12; für Äg. ist SO.Wind zu verstehen) u. magere Ähren nach ihnen sprossen, u. wie diese jene verschlingen". מלאות] statt טבות (5), wie V. 22 für בְּרִיאוֹת. „Beide Träume werden von Josef angemessen gedeutet. Ägyptens Fruchtbarkeit ist durch die Nil-Überschwemmungen bedingt; aus ihm steigen daher die Kühe auf. Das männl. Rind war Symbol des Nil (Diod. 1, 51) u. bes. dem Osiris, dem Erfinder des Ackerbaus (Diod. 1, 21) heilig. Das (weibl.) Rind war in der äg. Bildersprache Zeichen der Erde (Macrob. Sat. 1, 19), des Ackerbaus u. der Ernährung (Clem. Al. strom. 5 p. 567). Zugleich war Isis die Göttin der alles ernährenden (Macrob. Sat. 1, 20), vom Nil befruchteten Erde (Plut.

Digitized by Google

de Is. 38); ihr war bes. die Kuh heilig (Herod. 2, 41. Aelian. h. an. 10, 27). Auch war sie Mondgöttin (Diod. 1, 11; Plut. l. l. cp. 52), u. diente ihr Bild in der Bilderschrift zur Bezeichnung des Jahres (Horapollo 1, 3). Daher bedeuten die 7 fetten Kühe 7 fruchtbare, die 7 magern 7 unfruchtbare Jahre; die Stellung der mageren Kühe neben den fetten (V. 3) drückt unmittelbare Anschliessung der unfruchtbaren Jahre an die fruchtbaren aus. Die Ähren erklären sich von selbst. Ihr Wachsen auf einem Halm hedeutet unmittelbare Zusammengehörigkeit der 7 Jahre" (*Kn.*). — V. 8. Der König, durch den wiederholten Traum beunruhigt, beruft die Gelehrten Ägyptens; sie vermögen ihn aber ihm nicht zu deuten, wie sie auch dem Mose nicht alle Wunder nachthun können (Ex. 8, 14 f. 9, 11). Es war ihnen von Gott nicht verliehen (40, 8). אותם] lies אֹתוֹ (LXX), eher als vorher חַלֹמֹתָיו (*KS.*; *Sam.* hat חלמיו) für חֲלֹמוֹ. חרטמים] abgesehen von der Nachahmung im B.Dan., nur noch Ex. 7—9 bei A von äg. Zauberern, wohl vom Sing. חַרְטֹם; es ist kein äg. Wort, aber auch nicht s. v. a. *Näselnder* (von arab. *ḥaṭama, ḥurṭum, GHoffm.* in ZATW. III. 89) da der Begriff *Beschwörer* hier gar nicht passt, sondern am ehesten (von חרט, חָרֶט) *Schriftkundiger*. Der Name trifft dann mit den äg. *ἱερογραμματεῖς* (auf den Denkmälern durch Federn an der Schläfe u. Schreibzeug in der Hand gekennzeichnet, *Ebers* 345) zusammen, „welche zur Priesterkaste gehörten, sich auf die Hieroglyphenschrift, Kosmographie, Sternkunde u. anderes verstanden (Clem. Al. strom. 5 p. 555 u. 6 p. 633), grosse Zauberer waren (Lucian Philops. 34 ff.; Eus. pr. ev. 5, 10. 9, 8) u. die Zukunft vorher verkündigten (Diod. 1, 87; Suidas s. *ἱερογρ.*). Als Deuter nächtlicher Gesichte erscheinen die äg. Priester auch bei Tac. hist. 4, 83" (*Kn.*), s. *Ebers* 341 ff. יאמצם] unanstössig (gegen *Kuen.* O.[2] 318); im B. Dan. nur nachgeahmt. — V. 9—13. Der Obermundschenk weist den König auf den glückl. Traumdeuter Josef hin. אֶת־ם] LXX *Sam.* besser אֶל־ם (s. 17). מַזְכִּירַי] *meiner Sünden* nicht: gedenke ich (*Ges.*), sondern *muss ich Erwähnung thun*; unterwürfig nennt er Sünden im Plur., näml. gegen den König; an seinen Undank gegen Josef (*Kn.*) denkt er nicht. קָצַף] 40, 2. אֹתִי 1°] אֹתָם *Sam.* LXX, richtiger. במשמר] 40, 3. וַיַּחֲלֹם] *Ges.* 49, 2. — s. 40, 5. — אִישׁ מַחֲלֹמוֹ] *gemäss dem Traume eines jeden* (*Ges.* 139, 1[a]). — V. 12. נַעַר] mehr im Sinn von Diener (für *Jüngling* schreibt B יֶלֶד). — V. 13. פִּנּוּי] 40, 13. — V. 14. Sofort lässt Ph. Josef holen. *u. sie machten ihn laufen aus dem Loch*] entliessen ihn eiligst aus dem Gefängniss; בּוֹר wie 40, 15. Die LXX (*ὀχύρωμα*) scheinen בֵּית gelesen zu haben, vgl. 40, 14. — Vor dem äg. König durfte man nur ganz rein erscheinen; dazu gehörte nach äg. Sitte (Her. 2, 36), dass Jos. Scheerung des Hauptes u. Bartes u. Kleiderwechsel (35, 2) vornahm. Daran, dass er bisher als Gefangener zum Zeichen der Trauer nach äg. Sitte Haar u. Bart hätte wachsen lassen (*Tuch Kn. Del.*[4]), ist nicht zu denken, u. sind deshalb diese Worte dem B nicht abzusprechen. וַיְגַלַּח] ohne את ראשו ist unbedenklich (vgl. ירדן). — V. 15 s. 40, 8. Der König preist Josef's Kunst. עָלֶיךָ] 1 R. 10, 6. *du höresi einen Traum ihn zu deuten*] brauchst ihn nur zu hören, um ihn auch sofort deuten

Digitized by Google

zu können; s. 12, 13. — V. 16. Josef lehnt diese Anerkennung ab. בִּלְעָדָי] *ich durchaus nicht*, wie 14, 24. *„Gott wird antworten das Heil Pharao's*] Gott ist der Geber der rechten Deutung (40, 8) u. er wird sie geben, Eröffnungen machen, die dem König zum Besten gereichen. Eine *Antwort* (vgl. Jer. 23, 35. Mich. 3, 7) ist es, sofern Gott sie auf die Anfrage des Königs durch Jos. ertheilt" (*Kn.*). יַעֲנֶה] לֹא יַעֲנֶה *Sam.* LXX, indem sie בלי אל ἄνευ τοῦ θεοῦ fassten. — V. 17—21. „Ph. erzählt seinen 1 Traum. Es wird hier einiges hinzugefügt, zB. dass der König so hässliche Kühe wie die zweiten 7 in ganz Äg. nicht gesehen habe, u. dass an diesen Kühen nach Verschlingung der fetten nichts bemerkt worden sei. Auch werden einige andere Ausdrücke gebraucht" (*Kn.*). V. 17. וְהִנֵּנִי] וְהִנְנִי *Sam.*, s. 40, 9. 16. — V. 19. רָקוֹת] ebenso 20. 27, gegen דַּקּוֹת 3 f. 23 f. (vgl. 6 f.). — V. 21. קִרְבֶּנָּה] vgl. die längeren Formen 21, 29. 31, 6. 42, 36 (durchaus bei B); auch 30, 41; über das ־ *Ew.* 247d. מַרְאֵיהֶן] ist Sing., *Ges.* 93, 3 A. 3. — V. 22—24. Der 2. Traum. צֲנֻמִים] *hart, dürr*, nur hier, s. *Ges.* th. אֲחָזֵיהֶם] s. 31, 9; aber in diesem Cap. nur hier so. — V. 25. Josef erklärt beide Träume für einen, der Bedeutung nach (vgl. 37, 5—11). In kurzer Zeit sich wiederholende Träume bedeuten dasselbe, die Wiederholung aber bezweckt Beachtung u. Glauben nach Artem. oneir. 4, 27 (*Kn.*). Durch die Träume zeigt Gott dem König, was er zu thun im Begriff ist. — V. 26—28. Die Deutung der je 7 Kühe u. Ähren auf je 7 Jahre; s. zu V. 7. — V. 26. פרות השבת] s. 21, 29 (*Ges.* 126, 5 A. 1a). — V. 27. רַקּוֹת] gegen דַּקּוֹת V. 23. 6 f. bildet einen guten Gegensatz zu מְלֵאוֹת V. 7. 22, wenn's nur nicht verschrieben ist für דַּקּוֹת (s. zu V. 19). Mit שְׁנֵי רָעָב statt erwarteten שָׁנִים חָזָה geht er schon in die nähere Deutung ein, die erst 29 ff. folgen soll. — V. 28. הוּא הַדָּבָר] geht auf 25 zurück. — V. 29—31. Bestimmter: es werden zuerst 7 Jahre des Überflusses u. dann 7 Jahre des Hungers kommen. וְנִשְׁכַּח] vgl. Ij. 11, 17. *vergessen wird der Überfluss*] er geht in der Hungerzeit so darauf, dass nichts mehr an sein Dagewesensein erinnert. V. 31 neben 30 ziemlich überflüssig (wohl aus der andern Quelle; עָבֹד s. 47, 4), übrigens mit Beziehung auf ולא נודע וג' 21 zu verstehen. — V. 32. Die Wiederholung des Traums bedeute, dass die Sache von Seiten Gottes feststehe u. bald eintreten werde, s. V. 25. עַל] vgl. Ruth 4, 7 u. לְ Gen. 17, 20. כִּי] so ist sie (die Wiederholung) darum, *weil* (vgl. 18, 20). — V. 33—36. „An seine Auslegung knüpft Jos. den Rath, einen verständigen u. weisen Mann zu ersehen d. i. zu bestimmen (22, 8) u. über das Land zu setzen, ihm aber Aufseher über die einzelnen Bezirke unterzuordnen. Der König soll näml. das Land *fünften* d. i. in den fruchtbaren Jahren den 5. Theil der Getreideernte von den Landbebauern erheben u. in den Magazinen für die unfruchtbaren Jahre aufbewahren lassen" (*Kn.*), s. weiter 47, 24. וְיָרֶא] *Ew.* 63d; nach Bär's Ausg. יֵרֵא, *Ges.* 75 A. 3b; *König* S. 561. וְיַעֲשֶׂה] *Olsh.* verlangt מֵה יַּעֲשֶׂה; *Del.*5 nach *Ges.* th. 1077 will: *er mache* (1 R. 8, 32), *dass er bestelle* d. h. möge eingreifen u. bestellen; nimmt man עָשָׂה nach 1 S. 8, 16. 1 R. 12, 31, also: *constituat* Pharao et *praeficiat* praefectos, so ist eines der beiden

Digitized by Google

Verben überflüssig. Vielleicht ist das Obj. zu יעשה ausgefallen, oder ausgelassen, u. ist 34ᵃ wohl Einsatz aus C (*Kitt.*, *Bac.*), wie in 35ᵇ mindestens וְיִצְבְּרוּ—פַּרְעֹה (vgl. 49), für ursp. וְיִתְּנוּ (48), denn אֹכֶל neben בר ist Pleonasmus; überhaupt scheinen אֹכֶל (C) u. בַּר (B) hier V. 35 f. u. 48 f. willkührlich gewechselt. *unter der Hand Pharao's*] unter seiner Gewalt u. Obhut 2 R. 13, 5. Jes. 3, 6. *in den Städten*] wo die Magazine sich befinden u. zu welchen nach V. 48 die umliegenden Gegenden als Bezirke gehören. Die Maassregel war bei der grossen Fruchtbarkeit Ägyptens u. in Jahren sehr reichlichen Ertrags nicht zu drückend, zumal sie das Beste des Volks bezweckte (s. auch 47, 24). פִּקָּדוֹן] im AT. nur noch Lev. 5, 20. 23. הָאָרֶץ] von der Landbevölkerung wie 10, 25. — V. 37 ff. „Ph. u. seine Hofleute finden Josef's Vorschlag gut. Da sie den Traum als von der Gottheit gesendet betrachten u. alle Seherkunst von ihr ableiten (zu 40, 8), auch Josef's Auslegung einleuchtend finden, so schliesst der König, Josef habe seine Deutung von Gott empfangen, u. sieht in ihm den mit dem göttl. Geist ausgestatteten Mann (Dan. 5, 11. 14), der über Äg. zu setzen sein wird" (*Kn.*). חֲנִמְצָא] 1 p. Pl. Ipf. Qal. — V. 40. Er beschliesst, ihn über sein Haus (vgl. Jes. 22, 15) u. sein Volk zu setzen. עַל־פִּיךָ יִשַּׁק] der *Kuss* zur Huldigung (1 S. 10, 1; auch 1 R. 19, 18. Hos. 13, 2), den *Ges.* u. *Kn.* noch vertheidigen, kann nicht gemeint sein, weil dieser nicht *auf den Mund* gegeben wurde, am wenigsten von allem Volk, u. weil man נָשַׁק עַל dafür nicht sagte. Vielmehr ist mit den Verss. עַל־פִּיךָ wie 45, 21. Ex. 17, 1. Num. 3, 16 u. ö. zu fassen, aber יִשַּׁק nicht *soll laufen* (von שָׁקַק *Lud. de Dieu*), oder *sich rüsten, bewaffnen* (*GrVen.*, *Merc.*), sondern als intrs. (zum trans. *anfügen, küssen*) *sich fügen*; also frei: *deinem Mund* (*Befehl*) *soll sich mein ganzes Volk fügen* (*Tuch. Del.*; LXX *Vulg.* ὑπακούσεται), nach ihm sich richten. Für Küssen des *schriftl.* Befehls (nach bekannter Sitte) würde פיך nicht genügen. *nur um den Thron* (*Ges.* 118, 2ᶜ) *will ich grösser sein als du*] an Hoheit u. Ehre nur das Sitzen auf dem Throne voraus haben. רַק] gewöhnlich bei C; bei B 20, 11. — V. 41 ff. Die Ausführung des Beschlusses. — V. 41 (wiederaufgenommen in 43ᵇ) scheint der Parallelbericht zu V. 40 zu sein (so auch *Kitt.*, *Bac.*). רְאֵה] 27, 27. 31, 50. 39, 14. נתתי] ich gebe hiemit s. 1, 29. — V. 42. Zum Zeichen seiner Würde verleiht er ihm den königl. *Siegelring* (den auch Est. 3, 10. 8, 2 der erste Reichsbeamte Persiens, u. 1 Macc. 6, 15 der Reichsverweser führt), ferner *Kleider* von *Byssus* (שֵׁשׁ, s. zu Ex. 25, 4), wie die äg. Priester sie trugen (nach Her. 2. 37; Plut. de Is. 4 *linnene*, nach Plin. 19 § 14 vgl. Philostr. Apoll. 2, 20 *baumwollene*), endlich *die goldene Halskette*, welche (Artikel) zu den Insignien seiner Herrschaft gehörte" (*Kn.*). — V. 43. So ausgestattet lässt er den Jos. auf seinem Wagen zweiten Ranges, d. h. auf dem zweiten der königl. Wagen einen öffentl. Umzug halten, wobei Herolde vor ihm her zur Huldigung auffordern. מִרְכֶּבֶת] *Ew.* 188ᶜ. Über die äg. Wagen s. *Erman* Äg. 650 f. אֲשֶׁר לוֹ] s. 40, 5. אַבְרֵךְ] wird ein (semitisirtes) äg. Wort sein. *Vater des Königs* (*Trg.*: רֵךְ, ריכא *rex* vgl. 45, 8), *zarter* (junger) *Vater* (*Trg.* II.; *Hier.* qu.)

Digitized by Google

u. *Starker Gottes* (אֲבִרֵךְ, BJub. c. 40, *Rönsch* 158 f.) haben keinen Werth. Unter den äg. Erklärungen ⲁⲡⲉ ⲣⲉⲕ *caput inclinare* (*Rossi* etym. äg. p. 1 u. 339), ap-reχ-u *Haupt der Weisen* (*Harkavy* in BÄgZ. 1869 S. 132), *thy command is our desire* (*Lepage Renouf* in SBAP. 1888, XI, 1. p. 5 ff.), ⲁ Zeichen des Imper., ϩⲱⲣ *projicere*, ⲕ Zeichen der 2 pers., also *wirf dich nieder* (*Benfey* Verhältn. der äg. Spr. 302 f.; s. aber *Röd.* in *Ges.* thes. addit. p. 64) kommt die letzte einer mögl. Deutung des Worts aus dem Hebr. *Knie beugen!* (Inf. abs. Aph. für Hiph., statt Impert.; vgl. נִשֵּׁנִי V. 51) am nächsten (*et clamavit in conspectu ejus ad geniculationem, Aq.* bei Hier. qu.); ob aber richtig? *Brugsch* Gesch. 247 hält es für ein ägyptisirtes semit. Wort: *beuget die Knie!* Ein ass. *abarakku* (*Del.* Par. 225; Hebr. lang. 26; Prol. 145) hier in die äg. Verhältnisse hineinzuziehen, ist unstatthaft (s. *Schrad.* KAT.[2] 152 u. *Nöld.* in ZDMG. XL. 734). וַיִּזְעֵק] nicht mehr Wort der Herolde, sondern es setzt die Erzählung, näher וַיִּקְרָא, fort (*Ges.* 113, 4[a]) wie Ex. 8, 11 u. ö., u. gibt eine Art Abschluss derselben, schliesst sich übrigens an V. 41 an (eingefügt von R). — V. 44, worin Ph. ihm seine Machtvollkommenheit bestimmt, fällt mit V. 40 ziemlich zusammen, u. wird aus C stammen (*Kitt.*; *Bac.* der Ex. 10, 26. 11, 7 vergleicht). *ich bin Ph.*] König, oberster Herrscher. Du sollst Regent sein; ohne deinen Willen soll niemand in Äg. Hand oder Fuss rühren (erheben), eine That u. einen Schritt thun. — V. 45. Der König gibt ihm einen entsprechenden äg. Namen. צָפְנַת פַּעְנֵחַ] aber LXX Ψονθομφανήχ. Nach Hieron. qu. soll Zapfanethfane sive (LXX) Psontonphanech im Ägyptischen bedeuten *salvator mundi*, aber vergeblich (*Ges.* th. 1181) hat man sich bemüht, vermittelst ⲥⲱⲧⲉ *redemptio, salus* u. ⲉⲛⲉϩ *saeculum*, dies aus den Lauten herauszubringen, u. die Angabe hat vielleicht nicht mehr Werth, als eine andere bei Philo d. mut. nom. 592 M. Annehmlicher schien mit Umstellung des ʒ u. ɒ (*Ew.* 78[b]) *sustentatio* oder *sustentator vitae* (*Buns.* Äg. I. 562. 583; *Leps.* Chronol. I. 382; *Kn. Del.*) nach dem ägypt.-kopt. ⲥⲏⲧ, ⲥⲱⲛⲧ *sustentare* u. ⲁⲛϩ *vita*, wogegen *Brugsch* (l'Exode 17, Gesch. 248) mit za-p-u-nt-p-a-ānkh d. h. *Landpfleger des Bezirks von der Stätte des Lebens* d. i. des Nomos Sethroïtes eine sachlich ungehörige Beschränkung hereinbringt. Nachdem *JKrall* (VII Orient. Congr. 1886, äg. afr. Sect. S. 98 ff.) auf die mit *ί* — *ef ónch* an- u. auslautenden äg. Namen hingewiesen hat, bestimmte *GSteindorff* (BÄgZ. XXVII. 41) den mittleren Bestandtheil פנח als ⲡ-ⲛⲟⲩⲧⲉ *die Gottheit*, somit ⲭⲉ-ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ-ⲉϥ-ⲱⲛϩ *es spricht der Gott, er lebt.* Ein Eigenname dieser Bildung (aber statt ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ Name eines bestimmten äg. Gottes) ist am Ausgang der 20. Dynastie nachgewiesen; in der 22. Dyn. werden sie häufiger, in der 26. saitischen Dyn. ganz gewöhnlich (BÄgZ. 1892 XXX. 49 ff.). Die Juden (*Onk. Peš. Saad.*; Jos. ant. 2, 6, 1) u. KVV. (s. *Parthey* Vocab. 578) deuten *occultorum revelator*, indem sie an hebr. צָפַן u. ein angebl. סָפַן d. i. *φαίνω* dachten; darnach *Luth.*: *der heimliche Rath.* — Zugleich verheirathet ihn der König mit *Asenath* d. h. *Ns-nt* (u. mit vorn abgestossenem, durch Vokalvorschlag ersetztem *n*, BÄgZ. 1889 S. 41) *s-nt* d. h. *der* (Göttin) *Neit zugehörig.*

Digitized by Google

Mit *Ns* gebildete Namen finden sich schon im alten u. mittleren Reich; die mit *Pětě* (*Pȝ dj'*) gebildeten (S. 397) sind schon in der 22. Dyn. nachgewiesen; beide werden überaus häufig in der sait. Dyn. (was *Lag.* in GGN. 1889 S. 319 ff. für die Datirung des B verwenden wollte). Ein späterer Roman über Aseneth bei *Fabric.* Cod. Ps. V. T. II. 85 ff.; *Batiffol* Stud. Patrist. I. 1889. פוטי פרע] s. 37, 36. כהן] gemeint ist der Oberpriester. אן] oder און (*Ἡλιούπολις* LXX), auch V. 50. 46, 20. Ez. 30, 17 (vgl. Ex. 1, 11 LXX; Jer. 43, 13); 2 St. nördl. von Ḳairo, auf dem östl. Nilufer (s. *Brugsch* Geo. Inschr. I. 254; *Ebers* in *Ri.* HWB. 1111 f.); uralter Sitz des Sonnencults u. eines berühmten Sonnentempels, dessen Priester sich durch Gelehrsamkeit vor andern auszeichneten (Her. 2, 3; Strab. 17, 1, 29; vgl. *EMey.* G. § 93). „Die Priesterkaste war die königl. Kaste. Auch die aus der Kriegerkaste genommenen Könige wurden unter die Priester aufgenommen u. in ihre Wissenschaften eingeweiht (Plut. de Is. cp. 9). Offenbar geschah das auch mit Joseph (s. 43, 32. 44, 5), dem der König ein höheres Ansehen beim Volk u. die Unterstützung der bedeutendsten Kaste zuwenden wollte. Zu einem *ἱερογραμματεύς* macht den Josef Chäremon (Jos. c. Ap. 1, 32), u. nach 44, 5 verstand sich Joseph auf Hydromantie. Ein Tempel mit äg. Cult. in der Stadt ist hier vorausgesetzt", (*Kn.*). ויצא וג'] fehlt in LXX, u. sieht aus wie der verstümmelte 46^{b} oder wie eine corrigirte Parallele dazu, in der aber עַל *über* (wofür einige MSS. בְּכָל haben) kaum zu erklären ist (auch nicht nach Ps. 81, 6). Die Correctur וַיַּעֲבֹר אֶת־ für וַיֵּצֵא (*Olsh.*) hilft nicht, da das nicht Sprachgebrauch dieses Vrf. war. — V. 46 holt nach, dass J. 30 Jahre alt war, da er vor Ph. stand d. h. bei dem König Audienz hatte (47, 7), u. fügt bei, dass er von vor ihm hinausgieng (wie 47, 10), u. das Land durchzog, sc. um es kennen zu lernen u. seine Anordnungen zu treffen. Verglichen mit 37, 2 bestimmt sich die Dauer seiner Sklaverei auf 12—13 Jahre. Die Formel פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם (Ex. 6, 11. 13. 27. 29. 14, 8 bei A), u. die übrigen Ausdrücke (vgl. 47, 7. 10) sprechen dafür, dass dieser V. ein Einsatz aus A ist. — V. 47—49. Die Träume erfüllen sich so, wie sie Jos. gedeutet hat. Das Land trägt in den 7 fruchtbaren Jahren לְקֻמְצִים *Vollhandweise* d. h. sehr reichlich, es gewährt vollständige Ernte. Das Wort sonst nur bei A, in den Gesetzen Lev. 2, 2. 5, 12. 6, 8. Num. 5, 26 (*Kn.*). V. 48 ist entweder für שָׁנִים nach V. 53 שִׁבְעֵי הַשָּׂבָע (*Olsh.*) oder für שָׁנִים—חָרֵי mit LXX *Sam.* הַשָּׁנִים אֲשֶׁר חָרָה חַשָּׂבָע zu lesen. Joseph bringt alles Getreide, soweit es V. 34 in Aussicht genommen ist, zusammen u. thut es von den zu den einzelnen Städten gehörigen Landgebieten in die Magazine dieser Städte. So häufte er so viel Korn auf, dass man zuletzt die Masse gar nicht mehr zählte. Der Wechsel der Ausdrücke (צָבִר u. בַּר) lässt für V. 49 die andere Quelle vermuthen (vgl. 35); *wie Sand des Meeres* ist wie 32, 13 bei C (22, 17), הִרְבָּה מְאֹד wie 15, 1 vgl. 16, 10; חדל s. 11, 8. 18, 11. — V. 50—52. Josef erhält noch vor dem (ersten) Hungerjahr 2 Söhne von Asenath. יָלַד] 35, 26. אשר ילדה לו] s. zu 34, 1. Den ersten nennt er *Manasse*, weil *Gott* ihn sein Mühsal u. seines Vaters Haus d. h. die untröstl. Ge-

Digitized by Google

danken an dasselbe *habe vergessen lassen*, über seinem Glück im fremden Land. Das Pael נַשֶּׁה für das Pi. (vgl. 43) ist wegen des Anklangs an מְנַשֶּׁה punktirt (*Ges.* 52, 2 A. 1), u. aus gleichem Grund ist Pi. für Hiph. gebraucht. Den zweiten nennt er *Efraim*, weil Gott ihn im Lande seines Elends habe *fruchtbar sein lassen*, durch Kindersegen (Hos. 13, 15). — V. 53 f. Mit dem 7. Jahre geht die fruchtbare Zeit zu Ende (הָיָה auf הַשָּׂבָע zu beziehen), u. nach ihm tritt die Hungerzeit ein, die aber nicht blos Äg., sondern auch die andern Länder betrifft, nur dass in Äg. (in den Magazinen) Brod vorräthig ist. — V. 55, hinter 54ª befremdlich, liegt schon in der Linie von 47, 13 ff. u. wird aus C stammen (*Kitt. Bac.*), näml.: in Äg. beginnt das Volk zu hungern, wendet sich an den König u. wird von ihm an Josef gewiesen. — V. 56ᵇ an V. 55 angeschlossen, ist aus C eingefügt; dagegen führte 56ª bei B von 54 zu 57 hinüber, weshalb *Olsh.* 56ª hinter 56ᵇ stellen wollte. In 56ª kann הארץ nur die *Erde* (nicht *das Land* Äg.) sein. [וַיִּפְתַּח וג׳] *u. Josef öffnete alles, worin* (etwas) *war*, soll heissen alle Magazine. Aber eine solche doppelte Breviloquenz dürfte unmöglich sein. Zur Noth genügt אֲשֶׁר בָּהֶם בָּר des *Sam.*, aber LXX (σιτοβολῶνες) *Vulg. Peš. Onk.* drücken geradezu אוֹצְרֹת בָּר statt אֲשֶׁר בָּהם oder neben diesen aus. Die Lesart ist jedenfalls verdorben; *Wl.* vermuthet ein von שבר abgeleitetes Wort für Kornmagazin, *Lag.* Symm. I. 57 ein Wort wie (!) אישבורא *sirus* (*Buxt.* lex. talm. 2321). [וַיִּשְׁבֹּר] lies וַיַּשְׁבֵּר nach 42, 6 (*Olsh.*); *er verkaufte den Ägyptern* Getreide. [ויחזק וג׳] von LXX ausgelassen, weil als Übergang zu 57 unpassend (von *Ilg.* mit כנען für מצרים emendirt), will sagen, dass die V. 55 geschilderte Hungersnoth in Äg., trotz der käuflichen Ablassung von Korn an die Äg., immer *stärker wurde*. — V. 57 an 56ª angeschlossen besagt, dass alle Welt nach Äg., um Getreide zu kaufen, zu Josef kam, weil überall die Hungersnoth heftig war. Über Getreideaustheilungen in Äg. aus den Magazinen in Zeiten der Hungersnoth vgl. Beispiele bei *Brugsch* Gesch. 130. 246 f.

b) Die Wanderungen und Demüthigungen der Josefbrüder bis zur Versöhnung, Cap. 42—45.

Wie im ersten Abschnitt berichten auch hier B u. C, u. bringt auch hier, wie dort, C in die von B gemeldeten Vorgänge noch weitere Verwicklungen u. Spannungen hinein. Bruchstücke der Schrift des A konnte trotz El Schaddai (43, 14) auch *Kn.* hier nicht mehr anerkennen. Die Stücke von B u. C sind noch ziemlich als ganze erhalten, u. an manchen sachl. u. sprachl. Zeichen erkennbar; doch hat der Compilator auch hier manches geändert.

Digitized by Google

1. Die 10 Brüder vor Josef, ihre Demüthigung und Züchtigung, Cap. 42, meist nach B.

Durch die Hungersnoth genöthigt schickt Jacob seine 10 ältesten Söhne nach Äg., um Getreide zu kaufen. Sie kommen u. werfen sich vor Josef nieder. Er erkennt sie, entdeckt sich ihnen aber nicht, sondern prüft sie erst. Er erklärt sie für Kundschafter, setzt sie als solche gefangen, gibt sie jedoch am 3. Tage wieder frei, behält nur, als sie mit ihrem Korn heimkehren, Šimeon als Geisel in Gewahrsam, bis sie ihm den jüngsten Bruder zur Stelle schaffen. Schon jetzt erkennen sie in diesem Geschick eine Strafe für ihr Vergehen an Josef. Aber ihr Geld gibt er ihnen ohne ihr Vorwissen in ihre Säcke zurück, um sie oder den Vater wenigstens hinter dem gestrengen Herrn den Bruder ahnen zu lassen. Jedoch den mit Gewissensschuld Beladenen wird gerade dieses Geld, als sie es entdecken, zum Gegenstand des Entsetzens u. dem Vater ein weiterer Grund der Weigerung, sie mit Benjamin wieder ziehen zu lassen. — Josef erscheint auch hier, wie Cp. 41, als Werkzeug der Vorsehung. Zur Vergeltung für ihre Übelthaten, zur Erweckung der Reue musste solche Noth über die Brüder kommen. Dass Jos. selbst die Züchtigung verhängen muss, bringt seine Stellung mit sich. Dass er sie aber nicht aus Rachsucht, sondern gegen sein natürl. Gefühl, unter dem Trieb einer höheren Nothwendigkeit, verhängt, deutet der Vrf. schon V. 24 u. noch mehr durch den Ausgang Cp. 45 an. Dass auch der alte Vater dadurch mit zu leiden bekommt, ist gegenüber von jenem Hauptzweck nicht zu vermeiden; in Wahrheit ist es für ihn die Vorbereitung auf die höchsten Freuden, welche nach göttl. Ordnung nicht ohne vorangehende tiefe Beugung erlangt werden. — Die Rückbeziehung auf Josef's Träume im Vaterhaus 6. 9 u. auf Ruben's Fürsprache für ihn 22, sowie die Rolle Ruben's als Führers der Brüder 37 (anders 43, 3ff.) sprechen für B als Vrf. Eben dafür zeugen יֶלֶד 22 (nicht נַעַר), יַעֲקֹב 1. 4. 29. 36 (nicht יִשְׂרָאֵל), שַׂק 25. (27) 35 (nicht אַמְתַּחַת), הָאִישׁ אֲדֹנֵי הָאָרֶץ 30. 33 (nicht הָאִישׁ allein), מִשְׁמָר 17. 19, כֻּלָּנָה 36, צֵדָה 25, (auch צָרָה 21, זָכַר 9). Doch hat R auch hier aus dem Parallelbericht des C über diese erste Reise einzelne Sätze eingearbeitet, näml. 2ª. 4ᵇ (?) 5*. 6*. 7*, (V. 10 אֹכֶל?) nam. 27f. u. 38 (s. in der Erkl.). Das hier u. später (bei B u. C) wiederholt vorkommende אֶרֶץ כְּנַעַן 5. 7. 13. 29. 32. 44, 8. 45, 17. 25. 47, 13. 15 ist durch den Gegensatz gegen Äg. gefordert.

V. 1 f. Jacob fordert seine Söhne auf, Getreide aus Äg. zu holen. שֶׁבֶר] heisst das Getreide besonders als Handelsartikel u. kommt von hier ab häufiger (V. 2. 19. 26. 43, 2. 44, 2. 47, 14) vor. *wozu seht ihr einander an?*] in Rath- u. Thatlosigkeit, jeder vom andern Rath u. Hilfe erwartend. V. 2ª inhaltlich neben 1ª unnöthig, auffallend auch durch neues ויאמר (was LXX weglassen), wird Einsatz aus C sein. — V. 3—5. Zehn Brüder Josef's ziehen nach Äg.; den Benjamin lässt der Vater nicht mitziehen, damit ihm kein Unfall zustosse. Als der jüngste u. noch allein übrige Sohn der Raḥel (44, 20ff.) war er ihm besonders theuer. V. 3. לשבר בר] *Lag.* Nom. 230

Digitized by Google

will לִשְׁבֹּר שֶׁבֶר. V. 4b, weil bei C (38 u. 44, 29) wieder vorkommend, dürfte Einsatz aus C sein (*Wl. Kitt. KS. Bac.*); doch könnte es auch von C aus B übernommen sein. יָסוֹן] schon Ex. 21, 22 f. אָסוֹן] = קָרָה (29. 44, 29) wie 38. Ex. 1, 10, auch Gen. 49, 1. — V. 5 mag (*KS. Bac.*) aus C aufgenommen sein, theils wegen בני ישראל s. 35, 10 (doch s. auch 50, 25), theils weil der V. neben V. 3 entbehrlich ist. *in der Mitte der Kommenden*] unter den andern aus Ken. kommenden kamen auch sie; nicht gerade (*Kn.*) in der gleichen Karawane. — V. 6. Ob dieser V. ganz (*Bac.*) oder doch a u. b^{α} (*Kitt. KS.*) auf C zurückzuführen sei, ist fraglich. Etwas zur Begründung davon, dass die Brüder zu Josef selbst kamen, muss auch B gehabt haben, u. V.$^{b\alpha}$ ist, zumal wenn 5 zu C gehört, b^{β} aber unter allen Umständen bei B unentbehrlich. Der V. kann also höchstens als gemischt gelten. Da Josef den Getreideverkauf unter seiner Aufsicht hat, so müssen die Ankömmlinge sich an ihn wenden; sie erscheinen vor ihm u. werfen sich vor ihm nieder (vgl. 43, 26. 28); die Träume Josef's (37, 7. 9) erfüllen sich damit. Mit Nachdruck wird er der *Herr* oder *Herrscher* Ägyptens genannt. Bei B steht dafür אֲדֹנִים u. מֹשֵׁל (30. 33. 45, 8. 26) u. ist השליט also nicht von ihm. Aber auch ob von C? ist fraglich. Denn שַׁלִּיט findet sich sonst nur im aram. Esr., Qoh., Dan. Man könnte vermuthen, es sei hier ein mit der Überlieferung überkommenes technisches Wort, da es auffallend mit *Salatis* oder *Silitis*, dem Namen des ersten Herrschers der Hyksos in Äg. (Jos. c. Ap. 1, 14; Eus. chron. Arm. I. 224) übereinstimmt; andernfalls müsste es von einem jüngeren Leser statt eines andern Worts eingesetzt sein (*Kuen.* O.^{2} 318). והוא 2^0] *Sam. Peš. TrgJon.* [וחש אנים ארצה 19, 1 bei C, aber mit der leichten Variation לְאַפָּיו 48, 12 auch bei B. — V. 7 f. Auch hier weist ויכרם ויתנכר אליהם (parallel mit V. 8) u. אֵבֶל auf C, ohne dass deshalb der V. ganz von ihm (*KS. Bac.*) sein müsste; וידבר אתם קשות וג׳ (vgl. 30) scheint aus seiner urspr. Stelle bei B hinter 9^{a} versetzt. „Josef wird von den Brüdern nicht erkannt, da er in den etwa 20 Jahren seiner Entfernung von ihnen (37, 3. 41, 46) aus dem Jüngling ein Mann geworden ist" (*Kn.*) u. in anderem Aufzug erscheint. Wohl aber erkennt er sie. Er *stellt sich fremd* gegen sie u. *redet hartes mit ihnen*, unfreundlich u. herrisch (1 S. 25, 3. Jes. 19, 4), u. harte Beschuldigungen (9 ff.) gegen sie erhebend. „Die Prüfung soll zugleich dahin führen, dass er erfährt, wie es mit Benj. steht, den er unter den Brüdern vermisst" (*Kn.*). — V. 9. Beim Anblick der demüthig vor ihm stehenden *gedenkt er* (40, 14. 23) der Träume (37, 5 ff.), die er *in Beziehung auf sie* (17, 20. 19, 21) gehabt. „Er erklärt sie für Kundschafter, welche *die Blösse des Landes sehen* (vgl. Num. 13, 18. Jos. 2, 1), die Gegenden kennen lernen wollen, welche unbesetzt u. leicht zugänglich sind. Ebenso *ʿaurah Qor.* 33, 13; *γυμνοῦσθαι* Ilias 12, 399, *nudari* Caes. b. g. 7, 70. Die Beschuldigung passt in den Mund des ersten Reichsbeamten" (*Kn.*). — V. 10—13. Die Brüder begegnen dem Argwohn mit Versicherung ihrer Ehrlichkeit u. genauer Angabe ihrer Familienverhältnisse. לא אדני] 23, 11. [וְעַבְדֶיךָ וְ nach der Verneinung für gew. כִּי wie 17, 5. Jes.

Digitized by Google

10, 20 u. ō. (*Ew.* 354[a]). נַחְנִי] für אֲנַחְנִי (was *Sam.* hat), s. *Ges.* 32 A. 2. פְּנִים] פֵּן *gerade*, im Sinn von *aufrichtig, ehrlich*, im Pent. nur hier u. 19. 31—34. In V. 13 ist entweder אֲנַחְנִי als Glosse (aus V. 32) auszuwerfen (*Olsh.*), oder gegen die Accente bei עַבְדֶיךָ abzusetzen (*Del.*): 12 sind deine Knechte, Brüder sind wir. Der kleine d. i. jüngste (s. 9, 24) sei beim Vater, u. *der eine sei nicht* mehr vorhanden, sei verschwunden (5, 24). „Sie hüten sich, das nähere anzugeben, um nicht Josef's Misstrauen zu stärken" (*Kn.*). — V. 14. Als hochgestellter Mann will aber J. gegen sie Recht behalten. *es ist, was ich geredet*] es bleibt bei meiner Erklärung, dass ihr Kundschafter seid. Zu הוּא vgl. 20, 16. Ij. 13, 16 (*Kn.*). — V. 15 f. Er verlangt den jüngsten Bruder zu sehen; einer von ihnen soll ihn aus Ken. holen, während die übrigen als Gefangene bei ihm bleiben. *daran* (s. 15, 8) *sollt ihr geprüft werden*] sc. ob eure Versicherung wahr ist oder falsch (vgl. 20. 33). Er hält es für möglich, dass sie dem Benj. ebenso schlimm mitgespielt haben wie ihm, u. möchte darüber Gewissheit haben, gibt aber als Zweck nur an, er wolle sehen, ob ihre Angabe wahr sei. חֵי פַרְעֹה] eig. *lebendig Pharao* d. h. beim Leben Pharao's (*Ges.* 93, 1 A. 7 not.). Die Aussprache חֵי für חַי (s. Lev. 25, 36 beim Verb.), überall wo nicht Gott in Frage steht, ist blos rabb. Festsetzung (ähnlich wie אֲדֹנָי im Unterschied von אֲדֹנָי). Dieser Schwur passt gut, da die Äg. ihre Könige *ὡς πρὸς ἀλήθειαν ὄντας θεούς* verehrten (Diod. 1, 90). Die Isr. schwuren beim Leben des Königs wenigstens in Anreden an ihn 1 S. 17, 55. 2 S. 11, 11 (*Kn.*). אִם] s. 14, 23. חִנָּם] 21, 23. 45, 5. 8. 13. — V. 17—20. Er zieht sie zusammen ein (Ez. 24, 4. Jos. 2, 18) in Gewahrsam (19. 40, 3. 7), „damit sie fühlen, wie einem Gefangenen zu Muth ist (37, 24), der das schlimmste zu gewärtigen hat" (*Kn.*). Aber am 3. Tage erklärt er nur einen als Geisel behalten zu wollen, während die übrigen mit ihrem Getreidebedarf nach Hause ziehen u. den jüngsten holen. *das thut u. lebt*] ihr sollt nicht (als Spione) getödtet werden, wenn ihr folgendes thut. זֹאת עֲשׂוּ] 45, 17. 19, aber auch 43, 11. *Gott fürchte ich*] will deshalb nicht auf blossen Verdacht hin euch unnöthig hart behandeln. *wenn ihr ehrlich seid*] ist Bedingung zum ganzen folg. Vorschlag, des Sinnes: so werdet ihr folgendes gern annehmen. אֶחָד] ohne Art. (*Ges.* 126, 5 A. 1[b]); ähnlich 43, 14; anders 42, 33. *Getreide der Hungersnoth* (*Ew.* 168[d]) *eurer Häuser* d. i. für den Bedarf euerer Familien während der Hungersnoth (vgl. מְטַר זַרְעֲךָ Jes. 30, 23, *Olsh.*). V. 33 steht sogar רְעָבוֹן allein, als könnte es *Hungerbedarf* bedeuten, aber in LXX *Peš. Onk.* besser שִׁבְרִי רְעָבוֹן. — Sie giengen darauf ein, näml. einen von ihnen herzugeben u. s. w. Das וַיֹּאמְרוּ כֵן auszuwerfen (*KS.*), ist nicht nöthig. — V. 21. Ihr böses Gewissen wegen Josef's (37, 21 ff.) erwacht, u. unwillkührlich treffen sie in dem Gedanken zusammen, dass sie *um seinetwillen* so zu *büssen* haben. Ebenso 44, 16 bei C. אֲבָל] 17, 19. צָרָה] 35, 3. — V. 22. Ruben als der Beschützer Josef's (37, 22. 29 f.), der sich unschuldig weiss, darf ihnen mit Recht ihre Unthat vorhalten. Seine Rede lautete oben nicht wörtlich so; nur dem Sinn, in dem er gehandelt hat, gibt er hier Aus-

Digitized by Google

druck. יֶלֶד] 21, 8. 14 u. ö. *u. auch sein Blut, siehe es wird gefordert*] u. so wird denn auch sein Blut (sein Tod, den ihr herbeigeführt habt) nun folgerichtig geahndet (9, 5 f.). Da er in der Grube plötzlich verschwunden war, nimmt er an, dass er von einem Thier gefressen oder sonst ums Leben gekommen sei. Es stimmt hier alles zu dem Bericht des B in Cap. 37. — V. 23. So reden sie laut, indem sie nicht wissen, dass Jos. es *vernimmt* d. i. versteht (11, 7), *denn der* (in solchen Fällen übliche, s. 14, 13) *Dolmetscher war zwischen ihnen;* בֵּינֹת wie 26, 28. Natürlich sprach man am Hof ägyptisch (s. S. 404). — V. 24. Jos., gerührt über ihren Schmerz u. ihr Schuldbekenntniss, wendet sich von ihnen weg, um zu weinen, kehrt aber dann zurück, spricht mit ihnen u. lässt Simeon vor ihren Augen binden (wenn nicht blos *gefangen nehmen* 2 R. 23, 33); nicht Ruben seinen Vertheidiger, sondern den ältesten der andern. — V. 25. Er lässt ihnen ihr Packgeräthe mit Korn füllen u. Zehrung für die Reise geben, auch das Geld jedem oben in den Sack thun. Das finitum וַיְמַלְאוּ ist hier, da Inff. folgen, auffallend. Selbstverständlich kann es nicht die Absicht, sondern nur die Ausführung ausdrücken: er gab Befehl u. demgemäss füllte man ihre Säcke; u. ferner befahl er etc. כַּסְפֵּיהֶם] Plur., weil die Gelder mehrerer gemeint sind (*Ew.* 176[c]), vgl. V. 35; über פ *Ges.* 93 A. 1 F. *in eines jeden seinen Sack*] ebenso V. 35; s. zu 9, 5. צֵדָה] wie 45, 21. וַיַּעַשׂ] *man that*, ist hier nach וַיְצַו sehr unbequem, u. wohl fehlerhaft für וַיַּעֲשׂוּ (vgl. וַיְמַלְאוּ); LXX halfen sich mit וַיַּעַשׂ. — V. 26. Sie laden auf u. gehen. — V. 27 f. aus C (vgl. 43, 21) eingetragen, bei welchem die Brüder (gegen V. 35) schon unterwegs auf der Station, wo sie übernachten, die Rückgabe des Geldes gewahr werden, u. zwar nicht blos einer, sondern jeder derselben, wodurch auch ihrer *aller* Schrecken noch besser motivirt wird (*Wl.* XXI. 446). Den letztern Zug hat R aus harmonist. Gründen hier weggelassen, er wird aber 43, 21 vorausgesetzt. Die Ausdrücke מָלוֹן (Ex. 4, 24), מִסְפּוֹא (24, 25. 32), אַמְתֵּחַת beweisen für C. Dagegen muss שַׂקּוֹ 27 von R wegen des Anschlusses an 25 geschrieben, u. לאמר מה זאת וג׳ 28 (wegen אֱלֹהִים) aus einer andern Stelle des B, etwa 35 a. E., eingefügt sein. הָאֶחָד] *der eine*, der den Anfang machte d. h. *der erste* (s. 2, 11. 4, 19), denn urspr. folgte, dass dann auch die andern öffneten. אַמְתַּחַת] *Packtuch* (s. Lex.), *Sack*, regelmässig in Cp. 43 f. gebraucht. Auch בְּפִי wie 43, 12. 21. וְגַם חִנֵּה] 38, 24. *u. ihr Herz gieng aus*] ihr Muth verliess sie, sie verzagten ganz (nur hier so). *sie zitterten einer zum andern*] wandten sich bebend einer an den andern; gleiche Prägnanz 43, 33 (*Ges.* 119, 4). Sie fürchteten von dem Mann nun auch noch als Diebe behandelt zu werden, u. erkennen in dieser weitern Noth die züchtigende Hand Gottes. מה זאת] 29, 25 (3, 13. 12, 18. 26, 10 bei C). — V. 29—34. Heimgekehrt erzählen sie dem Vater ihre Begegnisse, u. heben die Nothwendigkeit, dem Herrn Ägyptens Benj. zu bringen, hervor. הַקֹּרֹת] Part. des Prf. (*Ges.* 116, 2[a]). אֲדֹנֵי] auch 33; s. 39, 20; zur Sache s. zu V. 6. אֹתָנוּ] + ἐν φυλακῇ (במשמר s. 40, 3) LXX. Nach Mass.: *gab uns wie* d. h. behandelte uns als K.

Digitized by Google

— V. 32. אנחנו אחים] אחים אנחנו *Sam.* — V. 33. רַעֲבוֹן] s. zu 19. — V. 34. סחר] c. Acc. *durchziehen*, des Handels wegen, vgl. 34, 9. 21. — V. 35. Nun erst in der Heimath leeren sie (nach B) ihre Säcke aus u. finden erst bei der Ausleerung (nicht בְּפִי אמ׳) ihre Geldpäckchen in ihren Säcken, worüber sie sammt dem Vater in Furcht gerathen. — V. 36. Der alte Vater bricht in unmuthige Klagen aus. *mich habt ihr kinderlos gemacht*] „*mich* treffen die Verluste, nicht euch; ihr habt gut reden u. vorzuschlagen, da es sich nicht um eure, sondern meine Kinder handelt" (*Kn.*). *über mich ist das alles ergangen*] ich allein habe die Last dieser Ereignisse (vgl. קֹרֹת 29) zu tragen. כֻּלָּנָה] wie Prov. 31, 29, für כֻּלָּן; s. zu 41, 21. — V. 37. Darauf hin bietet Ruben, der auch hier (s. 22) Wortführer ist, *seine beiden* Söhne als Unterpfand an; sie mag er im unglückl. Fall tödten. *gib ihn auf meine Hand*] „vertraue ihn meiner Gewalt an, 1 S. 17, 22. Ij. 16, 11" (*Kn.*). Nach A hat Ruben bei der Auswanderung nach Äg. 4 Söhne 46, 9. — V. 38. „Jacob weigert sich, den Benj., der allein noch (von Raḥel's Kindern) übrig ist, mitzugeben, denn leicht könnte auf der Reise ihm ein Unfall zustossen, u. so würden sie *sein graues Haar mit Kummer hinabbringen zum Scheol* (37, 35), d. h. ihm, dem alten Mann, ein Lebensende mit Gram u. Leid bereiten (1 R. 2, 6. 9)" *Kn.* Da nun aber von Šimeon, dessen Auslösung es doch nach 24. 33 gilt, gar keine Rede ist, so passt diese Antwort wenig zum Vorhergehenden d. h. zu B, sondern nur zu C, bei welchem Šimeon nicht gefangen gesetzt, wohl aber das Wiedersehen des Angesichts Josefs an die Beibringung des Benj. geknüpft ist (43, 3. 44, 23. 26); ebenso die Ausdrücke des V. sind Ausdrücke des C nach 44, 29. 31. Demnach bricht mit V. 37 der Bericht des B ab; man weiss nicht mehr, ob u. wann u. unter welchen Bedingungen nach B Jacob die Bürgschaft des Ruben angenommen hat. Statt dessen hat R in V. 38 den Schluss der vorher nicht mitgetheilten, aber aus 44, 20—24. 43, 3. 7 wiederherstellbaren (*Wl.*) Erzählung des C über die Erlebnisse der Brüder in Äg. u. über ihren Bericht an den Vater aufgenommen, um sofort Cp. 43, 1 ff. mit dem Text des C fortfahren zu können. Bei C war V. 38 nicht Antwort auf eine Bürgschaftsanbietung, sondern nur auf die Meldung, dass sie ohne Benj. den Jos. nicht wieder sehen dürfen.

2. Die Brüder zum zweitenmal bei Josef und ihre Prüfung, Cap. 43f. nach C.

Da die Hungersnoth zu neuem Getreideankauf in Äg. zwingt, setzt Juda bei Jacob die Entlassung Benjamin's durch. Mit einem Geschenk für Josef u. mit doppeltem Geld kommen die Brüder zu ihm. Josef, da er Benj. sieht, empfängt sie freundlich u. ladet sie zu Tisch. Ganz gegen ihre Befürchtungen wegen des in den Säcken vorgefundenen Geldes läuft zunächst alles glücklich ab; bei der Mahlzeit gibt ihnen Josef sogar schon Zeichen seines Verhältnisses zu ihnen. Aber vor ihrer Abreise lässt er heimlich seinen Becher in Benjamin's Sack stecken,

Digitized by Google

u. dann den Abgezogenen nachsetzen. Benj. wird als der Becherdieb erfunden. Zu Josef zurückgebracht werden sie von ihm hart angefahren; den Benj. will er zur Strafe als Leibeigenen behalten. Da unternimmt Juda in ergreifender Rede das Herz Josefs zu rühren u. bietet sich selbst für jenen als Sklaven an. — So bringt diese 2. Reise nicht blos neue Demüthigung vor Jos., neue Noth u. Angst, sondern macht auch ihre Gesinnungen gegen einander u. gegen den Vater offenbar, u. liegt dàrin eben der Fortschritt gegenüber von der 1. Reise, wo es blos bis zur Selbstanklage kam. Erst denen, welche durch die That sich als wirklich gebessert erwiesen haben, kann Vergebung u. Rettung zu Theil werden. — Die neue Reise zur (Auslösung Šimeons) muss auch B beschrieben haben, aber seine Beschreibung ist von R nicht aufgenommen. Das Stück stammt nicht vom Vrf. des Cp. 42 (*Kn. Böhm.*), sondern von C, u. zwar nicht blos überwiegend (*Schr.*), sondern ganz (*Wl. Kuen.*), mit Ausnahme der Bruchstücke 43, 14. 23b (s. d.). Das zeigt sich vor allem daran, dass in 43, 3. 5. 7. 21. 44, 19f. 22f. 26 ein von Cp. 42 abweichender Bericht über den Verlauf der ersten Reise vorausgesetzt ist, sodann daran, dass nicht Ruben, sondern Juda 43, 3ff. 44, 16. 18ff. die Führerrolle hat (wie 37, 26ff.), ferner an der durchgehenden Verschiedenheit gewisser Ausdrücke gegenüber von Cp. 42, näml. הָאִישׁ für Joseph im Munde der Brüder u. Jacobs 43, 3. 5. 6f. 11. 13f. 44, 26; נַעַר von Benj. 43, 8. 44, 22. 30f. 33f. (über יֶלֶד 44, 20 s. d.), אַמְתַּחַת 43, 12. 18. 21—23. 44, 1f. 8. 11f., יִשְׂרָאֵל 43, 6. 8. 11, אֹכֶל (nicht בָּר) 43, 2. 20. 22. 44, 1. 25. Dazu kommt endlich die überall durchschimmernde eigenth. Diction des C: כָּבֵד 43, 1; כִּלָּה seq. לְ c. Inf. 43, 2; מְעַט 43, 2. 11. 44, 25; יֵשׁ mit Suff. u. Part. 43, 4; הִתְמַהְמַהּ 10, אוּלַי 12, יָרַד u. הוֹרִיד nach Äg. 43, 11. 15. 20. 22 (42, 38), פֶּתַח 19, מִסְפּוֹא 24, קָדַד וְהִשְׁתַּחֲוָה 28, בִּי 43, 20. 44, 18, כדברים האלה 44, 7, הָלִילָה לְ seq. מִן c. Inf. 44, 7. 17, die Endung וּן 43, 32. 44, 1. 23 u. a.; bemerke auch die Namen der Landesfrüchte 43, 11 (vgl. 37, 25). Dagegen beweist אֱלֹהִים in der Rede des Ägypters an die Brüder u. dieser an jenen 43, 29. 44, 16 nicht für B, ebensowenig der Ausdruck נִחַשׁ 44, 5. 15, der auch 30, 27 dem C. gehört. Im ganzen zeigt sich auch hier die aus Cp. 18f. 24 u. a. bekannte Erzählungsweise des C.

V. 1f. Die Hungersnoth *war schwer* (12, 10. 47, 4. 13, dagegen חָזַק 41, 57) im Land. Nach Aufzehrung des Vorraths fordert der Vater die Söhne zu einer nochmaligen Reise nach Äg. auf. כִּלָּה] seq. לְ u. Inf. bei C sehr beliebt, s. zu 27, 30 (bei A 17, 22. 49, 33). מְעַט] im st. c. wie V. 11. 44, 25. 18, 4. 24, 17. 43 (immer bei C). — V. 3—5. Juda erklärt, ohne Benj. werden sie nicht ziehen, da der Mann nachdrücklich gegen sie betheuert habe, sie werden, *ohne dass* (*Ges.* 163, 2) der jüngste Bruder bei ihnen sei, sein Antlitz nicht sehen (44, 23. 26) d. h. nicht vor seine Augen kommen dürfen (2 S. 3, 13. 14, 14. 28). So lautete die Bedingung bei C, während nach B (42, 20. 34) sie durch Mitbringen des Benj. den Beweis, dass sie keine Spione seien, führen u. die Auslösung des Šimeon bewirken sollten. יֶשְׁךָ] seq. Part. wie 24, 42. 49. — V. 6f. *Israel* (s. zu

Digitized by Google

35, 10) macht ihnen Vorwürfe, dass sie dem Mann gesagt haben, *ob* (8, 8. 42, 16) sie noch einen Bruder hätten. Sie rechtfertigen sich damit, sie haben dem Mann auf seine Erkundigungen nach (26, 7) ihrer Verwandtschaft, *in Gemässheit* (Ex. 34, 27 u. ö.) *dieser* Frage-*Worte*, antworten müssen; *wussten* (*Ew.* 136[d]; *Ges.* 107, 4[b] 2) *wir denn*, dass er das Erscheinen Benjamin's verlangen werde? Auch hier u. wieder 44, 19 f. ist der Vorgang etwas anders als 42, 13. 32 (bei B, wornach sie ihre Verwandtschaft zur Vertheidigung gegen den Vorwurf, Spione zu sein, erwähnten) dargestellt. — V. 8—10. Juda wünscht, dass ihm Benj. anvertraut werde; er wolle ihn verbürgen, mit seiner Person für ihn einstehen (die Parallele zu 42, 37 bei B). נַעַר] s. S. 423. חַטָּאתִי] 30, 38. 33, 15. 47, 2. וְחָטָאתִי לְךָ] *so sündige ich dir* alle Tage d. i. will mein Lebenlang dir schuldig, verschuldet sein (1 R. 1, 21), so dass du mit mir nach deinem Belieben verfahren kannst. Ohne das leidige Zaudern wären sie schon zweimal zurückgekehrt. הִתְמַהְמָהְנוּ] 19, 16. כִּי עַתָּה] wie 31, 42. זה מעמים] 27, 36. — V. 11. Darauf fügt sich Isr. ins unvermeidliche. אֲפוֹא] 27, 33. 37. זֹאת עֲשׂוּ] 42, 18. Er heisst die Söhne zu einem Geschenk für den Mann nehmen מִזִּמְרַת הָאָרֶץ, gew. (nach *Trg. Vulg.*) *vom Gesang des Landes*, soll heissen: von den besungenen, gepriesenen, d. h. berühmtesten Erzeugnissen Kenaan's (*Ges. Tuch Kn.* a.), u. einen solchen Begriff erwartet man. Freilich ist ein so poet. Ausdruck (zumal von dem fast nur vom gottesdienstl. Gesang gebrauchten זמר) befremdlich (*Del.*). Aber *Abschnitt* d. h. Abhub, Ertrag (*Del.*) ist unzulässig, weil זמר nur vom Abschneiden des Unnöthigen u. Hinderlichen gebraucht wird. Die LXX geben einfach *Früchte*, *Erzeugnisse* (καρποί); ein assyr. *zumri* gleichen Sinnes gibt *Norris* (ass. dict. II. 354) an, u. verglich *Hartmann* das arab. *thamar* u. *thamîr*, aber gegen die Lautgesetze; u. der Begriff ist zu allgemein. „Geschenke an hohe Herren, um sie sich geneigt zu machen, waren u. sind im Morgenland herrschende Sitte (32, 14 ff. 1 R. 10, 25. Matth. 2, 11)" *Kn.* צרי, נכאת, לט] 37, 25. דְּבַשׁ] „hier wohl nicht Bienen-, sondern Traubenhonig, aus Traubensaft dick eingekochter Syrup, arab. *dibs*; schon im alten Palästina ein Ausfuhrgegenstand (Ez. 27, 17), wie noch heute (*Wellst.* Arab. I. 222; *Win.*[3] I. 510). Ägypten hatte Weinbau (40, 10 f.), war aber kein eigentl. Weinland; dagegen hat es wenigstens heutzutage viel Bienenzucht (*Bruns* Erdbeschr. v. Afrika I. 114 f.; *Savary* Zust. Egyptens II. 219") *Kn.* בָּטְנִים] nur hier, wahrsch. *Pistacien* (*Löw* Pfl. No. 44; das Wort auch punisch s. *Blau* in ZDMG. XXVII. 527, u. assyr. s. *Schrad.* in MBAW. 1881. 419); die Nüsse der Pistacia vera (*Ri.* HWB. 1211), von jeher eine gesuchte Lieblingsnäscherei; nach *Rosen* ZDMG. XII. 502 jetzt nicht mehr einheimisch in Palästina (gegen *Schubert* II. 478. III. 114), dagegen in Syrien, bes. Aleppo u. noch in Ma'lûlâ, 8 Stunden nördlich von Damask (*Wetzst.* in ZDMG. XI. 520). Die Pistacie gehört zum Geschlecht der Terebinthen, die arab. *butm* heissen u. von den Syrern πιστάκια genannt wurden (Athen. 14, 61 p. 649). So haben vielleicht auch LXX u. *Vulg.* mit ihrem τερέβινθος die Pistacie gemeint. Mehr in *Celsii* HB. I. 24 ff., *Ritter*

Digitized by Google

XI. 561 ff. שְׁקֵדִים] sind *Mandeln.* „Solche zieht man wohl auch in Äg. (Abdollat. memorab. Äg. p. 33 White), sie sind aber sehr selten (*Bruns.* 99") *Kn.* — V. 12 f. Ausserdem sollen sie *Geld zwiefältig* (מִשְׁנֶה im Acc. adv. wie Ex. 16, 22, dagegen V. 15 פִּלְמָּה im Acc. *doppeltes an Geld* Jer. 17, 18; *Ges.* 131 A. 5) mitnehmen, näml. ausser dem zum neuen Einkauf auch das frühere, das sie zurückgebracht haben; *vielleicht* (s. zu 16, 2) liege ein Versehen vor. בצד א׳] 42, 27. 43, 21. — V. 14. So entlässt sie Jacob mit den besten Wünschen. Der V. ist aus B eingefügt, denn der *andere* Bruder (אַחֵר ohne Art. s. 42, 19; *Sam.* LXX lasen הָאֶחָד) ist der nach B (42, 24) von Josef gefangen gehaltene Šimeon. Doch zeigt sich die Hand des R in וְאֶת־שִׁמְעוֹן, u. wohl auch in וְאֶל שַׁדַּי, das B sonst nicht schreibt. *ich aber, wie ich verwaist bin, bin ich verwaist*] „soll ich meine Kinder verlieren, so geschehe es! eine Äusserung gefasster Resignation, womit er sich in sein Schicksal fügt. Ähnlich Est. 4, 16. 2 R. 7, 4" (*Kn.*). יתן רחמים] Dt. 13, 18. Jer. 42, 12. שָׁכֻלְתִּי] ā in Pausa für ō (*Ges.* 29 a. E.). וְאֵל שַׁדַּי] s. 17, 1. — V. 15. Sie ziehen nun nach Äg., u. stellen sich vor Josef. מִשְׁנֶה] s. 12. — V. 16 f. Als Jos. den Benj. bei ihnen sieht u. erkennt, dass sie früher die Wahrheit gesagt haben u. Benj. noch lebe, beschliesst er freundl. Behandlung, u. befiehlt dem Hausverwalter (39, 4), sie ins Haus zu führen u. für sie ein Mittagsmahl zu bereiten. וְטָבֹחַ] für וְטָבֹחַ, nur hier so (*Ew.* 226[d]), um gegen טֶבַח zu variiren (*Böttch.* § 1051). „Ein Verstoss (*Bohl.*) des Erz. liegt hier nicht vor, indem allerdings Könige u. Priester auch Fleisch genossen, sogar täglich (Her. 2, 37. 77; Diod. 1, 70), u. die Priester nur gewisser Thiere, zB. des Schaf- u. Schweinefleisches (Plut. de Is. c. 5), u. nur manche von ihnen alles Fleisches (Porph. abst. 4, 7) sich enthielten" (*Kn.*). — V. 18. „Die Hineinführung in Josef's Haus flösst den Brüdern Angst ein. An eine bes. Auszeichnung für sie können sie nicht denken, da er sie schon das erstemal so hart behandelt hat", u. nun fürchten sie, er werde wegen *des in ihren Säcken zurückgelangten Geldes* es noch ärger machen. Sie sagen so unbestimmt הִתְגֹּלֵל, weil sie das Walten eines Zufalls annehmen" (*Kn.*). *sich zu wälzen über uns her* (Ij. 30, 14) *u. sich auf uns zu stürzen*] in Masse über uns herzufallen, u. uns zu Sklaven zu machen (vgl. Ex. 22, 2 über die Behandlung des Diebs bei den Isr.). ולקחת] לקחת *Sam.* LXX. — V. 19—22. Um diesem Schicksal vorzubeugen, wenden sie sich noch *am Eingang des Hauses* (18, 1. 10), ehe sie eintreten, an den Hausverwalter, geben ihm Aufklärung über das Geld u. entschuldigen sich. Über den hier vorausgesetzten (von 42, 35 abweichenden) Hergang der Sache s. zu 42, 27. בְּ] Bittpartikel, immer vor אדני, auch 44, 18. Ex. 4, 10. 13 (bei C). *unser Silber mit seinem* (vollen) *Gewicht*] ohne dass etwas daran fehlte, s. 23, 16. — V. 23. Der Verwalter beruhigt sie. שָׁלוֹם לָכֶם] *Friede euch* d. i. seid ohne Sorgen! Jud. 6, 23. 1 S. 20, 21. „Ihr Geld sei an ihn gelangt; das von ihnen gefundene Geld müsse also ein Schatz sein, den *ihr u. ihres Vaters Gott* d. h. der Schutzgott ihrer Familie ihnen in ihren Säcken bescheert habe. Seine Glücksgüter leitete jeder von dem Gott ab, den

Digitized by Google

er verehrte Hos. 2, 7 ff." (*Kn.*). אבותיכם] אבוהיכם *Sam.* LXX. *den Šimeon gab er ihnen heraus*] ist von R aus dem Referat des B über die 2. Reise eingefügt. — V. 24 f. Eingetreten bereiten sie sich (s. 24, 32) u. ihr Geschenk. *dass sie dort essen werden*] u. bei dieser Gelegenheit Josef sehen. יאכלו] *Ges.* 107, 3[b]; die LXX einfacher יֹאכַל (auf Jos. bezogen). — V. 26. Als Jos. in sein Haus (Zimmer) eingetreten war, brachten sie das Geschenk, *das in ihrer Hand* d. i. das sie mit sich führten (24, 10. 35, 4. Num. 22, 7. 29) hinein u. überreichten es unter der übl. Niederwerfung (18, 2. 19, 1. 24, 52. 33, 3. 37, 10). ויבואו] über das Mappiq in א s. jetzt *Ges.* 14, 1 A. 2. — V. 27 f. Josef erkundigt sich zuerst nach ihrem, dann nach des Vaters Befinden (Ex. 18, 7. Jud. 18, 15 u. ö.). וישאל] mit הֲשָׁלוֹם verbunden wie 24, 26. 48 bei C. — V. 29. Den Benj., *den Sohn seiner Mutter*, seinen leibl. Bruder, gewahrend, fragt er, ob er der sei, begrüsst ihn aber sofort, ohne ausdrückl. Antwort von ihnen, mit *Gott sei dir gnädig!* יְחָנְךָ] wie Jes. 30, 19 für יְחָנֵךְ (*Ges.* 67, 8 A. 2). Er redet ihn als *Sohn* an. B u. C stellen durchaus Benj. als ziemlich jünger denn Josef dar, was mit 35, 17 f. (vgl. zu 34, 1) stimmt. (Anders in 46, 21). — V. 30 f. Josef, weil *seine Eingeweide* d. i. seine Zärtlichkeitsgefühle *gegen den Bruder entbrannt sind* (1 R. 3, 26. Hos. 11, 8), eilt d. h. bricht schnell ab, u. weil er das Bedürfniss durch Weinen seiner Rührung Herr zu werden empfindet, zieht er sich in das (innere) Gemach zurück. Darnach kommt er wieder, *nimmt sich zusammen* oder thut sich Gewalt an (45, 1), u. gibt Befehl, das Mahl aufzutragen. נִכְמְרוּ] die Bedeutung *überwältigt werden*, nach assyr. *kamâru* (*Del.* Hebr. lang. 41 f.) scheitert schon an Thr. 5, 10. — V. 32. Man trug ihm, den mit ihm essenden Ägyptern u. den Brüdern besonders (an besonderen Tischen) auf; „ihm als hohem Herrn u. Mitglied der Priesterkaste (41, 45), die sich von den Laien gesondert hielt (Porph. abst. 4, 6), u. seinen (wohl nicht priesterlichen) äg. Gästen, weil diese mit den Hebr. nicht essen *können* d. i. dürfen (Dt. 12, 17. 16, 5. 17, 15). Bekannt ist die Eingenommenheit der Äg. für sich u. ihr Land u. ihre finstere Abgeschlossenheit gegen das Ausland (Diod. 1, 67; Strabo 17, 1, 6); die Priester assen u. tranken nichts, was aus dem Ausland kam (Porph. 4, 7); der Ägypter gebrauchte kein Essgeräthe eines Griechen (Her. 2, 41). So hielt er sich auch gegen den Hebräer, zumal dieser dem Hirtenstand angehörte (s. 46, 34)" (*Kn.*). — V. 33. Die Brüder erhalten ihre Plätze nach dem Alter geordnet; sie äussern darüber einander ihre Verwunderung. Die Prägnanz wie 42, 28. בכור u. צעיר] s. zu 29, 26. — V. 34. „Um ihnen Aufmerksamkeit zu beweisen, lässt Josef, nach alter Sitte, von seinem Tisch ihnen Gerichte zugehen. Benjamin's Ehrengericht (2 S. 11, 8) beträgt aber 5 *Hände* d. i. Griffe, Theile (47, 24. 2 R. 11, 7) mehr, als das jedes andern Bruders. Wen man vor andern auszeichnen wollte, dem gab man bei der Mahlzeit die grössten u. schönsten Stücke (1 S. 9, 23 f.; Hom. Ili. 7, 321. 8, 162. 12, 310. Ody. 4, 65 f. 14, 437; Diod. 5, 28). Bei den Spartanern bekam der König das doppelte (Her. 6, 57; Xenoph. Laced. 15, 4), bei den Kre-

Digitized by Google

tern der Archon das vierfache (Heraclid. pol. 3). Die Fünfzahl findet sich oft bei äg. Dingen (41, 34. 45, 22. 47, 2. 24. Jes. 19, 18)" (*Kn.*). Ihren vorzugsweisen Gebrauch will *Kn.* daraus erklären, dass die Äg. 5 Planeten annahmen (Macrob. somn. Scip. 1, 21; Senec. qu. nat. 7, 3 vgl. Diod. 2, 30; Eus. chron. arm. I. 26), wie sie auch nach Horap. 1, 13 die Fünfzahl mit dem Zeichen eines Sterns ausdrückten; man kann aber ebensowohl die 10tägige Woche (*Leps.* Chron. I. 132 f.) oder noch einfacher die 5 Finger der Hand herbeiziehen. וַיִּשָּׂא] *u. man trug*, s. 42, 25; aber LXX *Peš.* drücken den Plur. aus. — Nach dem Essen tranken sie reichlich in seiner Gesellschaft.

Cap. 44. Die nochmalige Prüfung der Brüder, welche Jos. nach seiner Weisheit über sie verhängt. V. 1 f. Er lässt allen Brüdern ihre Säcke reichlichst mit Korn füllen u. das Geld eines jeden dazu thun (durch beides ihnen sein Wohlwollen hinlänglich andeutend), in Benjamin's Sack aber ausser seinem Getreidegeld auch noch den silbernen Becher Josef's packen. וחקשן] aus diesem Wort hier, V. 20. 23. 26 (auch 43, 29), bes. גדול u. קטן V. 12, auf einen Paralleltext des B zu schliessen (*Kitt.* I. 132), geht zu weit. Allerdings schreibt C בכור u. צעיר 43, 33. 29, 26; muss er aber immer so geschrieben haben? s. 19, 11. 48, 19 (27, 15. 42. 9, 24). Am Ende könnte auch R variirt haben. Anderweitige Zeichen für eine Parallelerzählung des B finden sich nicht. — V. 3—6. Die Construction in V. 3 f. wie 38, 25. 19, 23. Es war hell geworden (Prf. intrs., *Ges.* 72 A. 1), da wurden sie entlassen. Sie waren noch nicht weit zur *Stadt* (welcher? s. zu 46, 31 u. oben S. 404) hinaus, da gab Jos. seinem Hausverwalter Befehl, ihnen nachzusetzen u. sie wegen des mitgenommenen Bechers zur Rede zu stellen. Die LXX (*Vulg. Peš.*) schicken vor V. 5 voraus: warum habt ihr meinen silbernen Becher gestohlen? Nach dem hbr. Text wird verblümter gesprochen: *ist's nicht das* d. i. handelt es sich nicht um das, worin d. i. *woraus* (בּ instr.; Am. 6, 6) *mein Herr trinkt?* also nicht um etwas geringes? *u. er pflegt in* oder an *ihm die Zeichen zu beobachten* (30, 27), die Zukunft zu erforschen, gebraucht es also zu wichtigen Verrichtungen u. ist es ein geweihtes Geräth. „Diese Wahrsagerei aus dem Becher *κυλικομαντεία*, wie die aus den Schüsseln *λεκανομαντεία*, nannte man *ὑδρομαντεία*, worüber Jamblich. myst. 3, 14 u. Varro bei August. civ. dei 7, 35 (Plin. 37 § 192; Damasc. ap. Phot. bibl. cod. 242 p. 567) Aufschluss geben. Man goss Wasser in ein Glas oder anderes Gefäss, oder warf auch in die eingefüllte Flüssigkeit Stückchen von Gold, Silber, Edelsteine, u. beobachtete die dabei sich ergebenden Erscheinungen, Figuren u. s. w., um aus ihnen künftiges oder verborgenes zu erfahren. Die *λεκανομάντεις* u. *ὑδρομάντεις* waren auch in Persien einheimisch (Strabo 16, 2, 39). In Äg. soll diese Wahrsagerei noch in neuerer Zeit vorkommen (*Norden* Reise, deutsch von Steffens, 423). Nach der vorliegenden Stelle trieb Jos., der in die Priesterkaste aufgenommene (41, 45), auch diese Kunst" (*Kn.*). — V. 7 f. Die Verfolgten suchen daraus, dass sie das bei der ersten Reise vorgefundene Geld zurückgebracht haben, ihre Ehrlichkeit u. die Unmöglichkeit dieses Diebstahls zu beweisen. כִּי אֵיךְ נִגְנֹב] s.

Digitized by Google

zu 39, 19. חָלִילָה וג׳] auch 17; s. 18, 25. כֶּסֶף 1°] הכסף *Sam.* LXX. אֵיךְ] 39, 9. — V. 9. Bei welchem von ihnen der Becher sich finde, der soll sterben (vgl. 31, 32), u. sie, die andern, wollen ihm als Sklaven anheimfallen. וָמֵת] wie 22. 31; *Ew.* 243ª. — V. 10. Der Verwalter sagt: *sei es nun auch also wie eure Worte!* es möge geschehen, wie ihr sagt! (vgl. 30, 34). Zu גַּם s. 27, 33. Er mildert aber sofort, indem er nur den Thäter verlangt u. zwar nicht zum Tod, sondern blos als Sklaven für Joseph. — V. 11—14. Bei der Durchsuchung (wie 31, 35), die der Altersfolge nach geht, findet sich der Becher im Sack des jüngsten; vor Schmerz u. Verzweiflung zerreissen sie die Kleider (37, 34), laden wieder auf, kehren in die Stadt zurück, treten, Juda, den Bürgen Benjamin's (43, 8 ff.) voran, bei Josef, der auf sie wartet, ein u. fallen Erbarmen flehend vor ihm nieder. Über הגדול u. הקטן s. zu V. 2. ויבא] s. 9, 23. — V. 15. Jos. fährt sie wegen der That hart an: ob sie nicht gewusst haben, dass ein Mann wie er (einer von den Weisen Ägyptens, Jes. 19, 11, *Kn.*) die Wahrsagerei verstehe, also auch die Diebe sofort kennen werde? — V. 16. Juda spricht hier nur als Wortführer aller (*Wl.* will יְהוּדָה wegen V. 18 streichen u. וַיֹּאמְרוּ lesen). Er verzichtet darauf, dem Augenschein zum Trotz sie gegen die Anschuldigung des Diebstahls zu rechtfertigen. Mit dem Bewusstsein, durch ihre That an Josef das verdient zu haben (42, 21), ergibt er sich: *Gott* selbst (*Sam.* LXX והאלהים als Zustandssatz) *hat die Schuld deiner Knechte* (suchend) *getroffen*, ausfindig gemacht u. aufgedeckt, uns thatsächlich als Schuldige dargestellt, dagegen hilft keine Widerrede. Er stellt sie sämmtlich, sammt Benj., als Sklaven zur Verfügung. — V. 17. Josef will aber nur Benj. behalten. לְשָׁלוֹם] so dass ihr Frieden habt, unangefochten (1 S. 1, 17. 20, 42). — V. 18. Juda tritt nun aus dem Kreise der übrigen hervor, näher zu Jos. heran, um dem Vater den Liebling zu retten. Er bittet um die Gunst, vor ihm (20, 8. 23, 16. 50, 4) sich aussprechen zu dürfen, u. ist sich der Grösse dieser Bitte bewusst, da Jos. an Macht u. Hoheit wie (כְּ—כְּ 18, 25) der König ist. בִּי] 43, 20. — V. 19 ff. Er stellt ihm zunächst den ganzen Hergang dar, wie Jos. den Benj. verlangt, u. wie u. warum sein Vater ihn nur mit äusserstem Widerstreben habe mitziehen lassen. V. 19. Die Darstellung (abweichend von der des B in Cp. 42) bezieht sich auf ein verlorenes Stück des C zurück, worüber s. zu 43, 6 f. — V. 20. *ein kleiner spätgeborener Jüngling*] vgl. 37, 3 bei C; נַעַר זְקֻנִים sagte man wohl nicht, daher hier יֶלֶד (während sonst in Cp. 43 f. Benj. immer נַעַר heisst). מֵת] wie 42, 38; dagegen אֵינֶנּוּ 42, 13. 32 bei B. Sie hielten ihn wirklich für todt (42, 22). — V. 21. *ich will mein Auge auf ihn richten*] „ihm Aufmerksamkeit schenken, ihn in meine Obhut nehmen (Jer. 39, 13. 40, 4. Ps. 33, 18. 34, 16). Juda erlaubt sich, Josef's Verlangen nach Benj. als Zeichen gütiger Gesinnung zu nehmen" (*Kn.*). — V. 22. Sie haben schon damals eingewendet, der Knabe könne d. i. dürfe (43, 32) den Vater nicht verlassen, sonst sterbe dieser. So nur bei C, nicht bei B 42, 13. 32. ועזב—ומת] *Ges.* 159, 2, e. — V. 23 s. 43, 3. 5. — V. 24—26 s. 43, 2 ff. אָבִי] אבינו *Sam.* LXX *Peš. Vulg.* (s. aber 27). וְיָרַדְנוּ] Nachsatz der Bedingung. —

Digitized by Google

V. 27—29. s. 37, 33. 42, 38. אַךְ] s. zu 29, 14. עַד־הֵנָּה] 15, 16. בְּרָעָה] *in Bösem* d. i. Unheil, welches sein Lebensende begleiten würde. Der Gegensatz ist *in Frieden* 15, 15 (*Kn.*) — V. 30f. Aus dieser Darstellung zieht er die Folgerung, dass wenn er ohne den Sohn, *an dessen Seele des Vaters Seele gefesselt sei* d. h. an dessen Person er mit ganzer Seele hänge (1 S. 18, 1), zum Vater zurückkomme, es diesem das Leben kosten werde, was doch — so setzt er voraus — Josef nicht wollen könne. Der Nachsatz zu V. 30 ist mit וְהָיָה V. 31 eingeleitet, u. innerhalb desselben ist wieder וָמֵת Nachsatz zu כִּרְאוֹתוֹ. וְנַפְשׁוֹ] warum hier וְנַפְשִׁי zu corrigiren sein soll (*Wl.* XXI. 447), ist nicht einzusehen. אֵין הַנַּעַר] + אתנו *Sam.* LXX *Peš. Vulg.*, wie V. 30; aber unnöthig. Sonst s. 42, 38. — V. 32. Der Vater hofft sicherlich auf seine Wiederkehr, *denn* dein Knecht hat den Knaben *vom Vater erbürgt* d. i. gegen Bürgschaft von ihm anvertraut erhalten (s. 43, 9), u. ist das zugleich der Grund, warum ich in dieser Weise für ihn eintreten muss. — V. 33f. Die Endbitte, nun begründet theils durch des Vaters Liebe zu Benj. V. 19—29, theils durch Juda's Bürgschaft für ihn V. 32. Er bittet, ihn den Juda, an Benjamin's Statt als Sklaven zu nehmen u. diesen mit den andern Brüdern ziehen zu lassen. Er müsste sonst das Unheil, das den Vater trifft, mit ansehen; zu פֶּן vgl. 3, 22. 38, 11. 42, 4. — So spricht Juda im Namen der andern u. somit auch in ihrem Sinn.

3. Die Entdeckung und die Einladung zum Umzug nach Ägypten, Cap. 45, nach B und C.

Von der Sinnesänderung der Brüder überzeugt, gibt Josef endlich sich den Brüdern zu erkennen, indem er sie zugleich über ihre Unthat an ihm beruhigt, u. fordert sie auf, nach Ken. zurückzueilen, dem Vater Nachricht zu bringen u. ihn zum Umzug nach Gošen in Äg. einzuladen. Eine ähnl. Einladung lässt auch der König ergehen, u. bewilligt die erforderlichen Wagen zur Abholung Jacob's. Mit Geschenken von Joseph für sich u. den Vater kehren die Brüder heim. Jacob hoch erfreut, zeigt sich sofort entschlossen, zu Joseph zu ziehen. — Damit finden alle bisherigen Verwicklungen ihre Lösung, u. das Walten der göttl. Vorsehung (V. 5—8) strahlt schon jetzt wie ein Licht aus dem Dunkel der Thaten u. Geschicke der Betheiligten auf. Selbstverständlich müssen beide Erz. diesen vorläufigen Schluss der Geschichte erzählt haben, u. in der That hat R zwar im ganzen den Bericht des B zu Grund gelegt, aber manches aus dem des C eingearbeitet. Letzteres nam. in 1ª (הִתְאַפֵּק), 2 (gegen 16), 4ᵇ u. theilweise 5ª (Verkaufung Josef's, נֶעֱצַב), einiges in 7 (der überladen ist), 13f. (Parallele zu 9; הוֹרִיד, נָפַל עַל־צַוְּארֵי), 28 (יִשְׂרָאֵל), wohl auch 10 (s. d.). Das Übrige, in sich wohl zusammenhängend, erweist sich theils durch Abweichungen von C (zB. 3 gegen 43, 27f.; das Anerbieten Pharao's 17ff. gegen 46, 31ff., wo ein solches nicht vorausgesetzt ist), theils durch Rückbeziehung von 46, 5 auf 19. 21 u. von 47, 12. 50, 21 auf 11, theils

Digitized by Google

durch Hervorhebung der göttl. Vorsehung u. der Herrlichkeit Josef's in Äg., theils durch die Ausdrücke zB. אֱלֹהִים 5. 7f. 9, יַעֲקֹב 25, חָיָה 5, בְּעֵינָיו 5, טָעַן 17, צָדָה 21, בַּר 23, als aus B genommen, oder schliesst wenigstens keine entscheidenden Gründe gegen B in sich. Über V. 19—21 u. einen auffallenden Ausdruck in V. 23 s. d.

V. 1a. Josef, den bisher nur noch die Ungewissheit über die Gesinnung der Brüder vermocht hat, sich fremd zu stellen, kann nach diesen Worten Juda's nicht mehr *an sich halten* (43, 31), wie er doch *mit Rücksicht auf alle die vor ihm stehenden* musste. נִצָּבִים עָלָיו] 18. 2. 28, 13 bei C (Ex. 18, 14 B). Also befiehlt er allen Anwesenden ausser den Brüdern abzutreten. Vb kann wie 1a aus C stammen, aber auch aus dem Eingang der Erkennungsscene des B aufgenommen sein. הִתְוַדַּע] *sich zu erkennen geben*, nur noch Num. 12, 6. — V. 2 aus C. Josef lässt in Weinen seiner Stimme freien Lauf d. h. bricht in lautes Weinen aus, dass Ägypten (מִצְ׳ ohne Art., also nicht מִצְרַיִם zu punktiren) d. h. die Ägypter (41, 55) draussen oder in der Nähe es hörten, u. so hört (d. h. doch wohl: erfährt) es der Hof (Jos. wohnt in der Königsstadt 46, 31), s. weiter V. 16. — V. 3f. Nach der Enthüllung, dass er Josef sei, ist seine erste Frage nach dem Vater; bei B sehr natürlich, bei C nach 43, 27 f. u. 44, 19—34 überflüssig. Sie aber können vor Bestürzung nicht antworten. Da lässt er die vor ihm zurückgeschrockenen (Joh. 18, 6), damit sie Vertrauen u. Muth bekommen, näher herantreten (44, 18). Die weitere Erklärung, er sei Josef, den (*Ges.* 138, 1 A. 1) sie nach Äg. verkauft haben (37, 28. 39, 1), ist aus C genommen (s. dagegen 40,15a). — V. 5. Gl. aα γ ebenfalls aus C. Er ermahnt sie, nicht betrübt u. unmuthig über ihre That zu sein, sondern die Sache als eine göttl. Fügung anzusehen, welcher sie als Werkzeuge gedient haben. Gott habe ihn zum Zweck der Lebenserhaltung (anderer u. ihrer) vor ihnen her nach Äg. gesendet. תְּצַבְּאוּנִי (6, 6. 34, 7) u. der Verkauf erinnert an C, יְחַי בְּנִי׳ (31, 35) u. אֱלֹהִים an B. חַיָּה] s. 42, 15. — V. 6. Denn nun (31, 38. 41; 27, 36. 43, 10) dauere der Hunger schon 2 Jahre (während dessen die Menschen durch ihn erhalten wurden), u. noch 5 Jahre, in denen es keine Ackerbestellung u. Ernte gebe, stehen bevor. — V. 7. Eben deshalb habe Gott ihn ihnen nach Äg. vorausgesandt, um durch seine Vorsorge sie zu erhalten. *euch einen Rest auf der Erde zu setzen*] „zu machen, dass euch Nachkommenschaft auf der Erde sei u. euer Stamm nicht von der Erde weggetilgt werde (2 S. 14, 7. Jer. 44, 7)“ (*Kn.*). Das folg. *um Leben zu geben euch* לְמִ׳ גו׳, ist überaus hart, mag man letzteres als Appos. zu לָכֶם (*Schu.*) oder als Dat. des Products *dass eine zahlreiche errettete Schaar sei* (*Kn. Del.*) nehmen, zumal da B הֶחֱיָה sonst mit Acc. gebraucht (47, 25. 50, 20), als Acc. aber שְׁאֵרִית hinzuzudenken noch schwieriger ist. Die Streichung des לְ vor פְּלֵיטָה (*Sam.* LXX; *Olsh.*) ist in Anbetracht von 2 Chr. 12, 7 schwerlich zu billigen. Vielleicht ist V.b ein verstümmelter Einsatz aus C. Zum Gedanken vgl. 50, 20 (B) u. zu פְּלֵיטָה 32, 9 (14, 13). — V. 8. Diesen seinen Plan also auszuführen, habe Gott, nicht sie, den Jos. nach Äg. geschickt u. ihm die nöthige Machtstellung daselbst

Digitized by Google

gegeben. *Vater Pharao's*] väterlicher Berather des Königs, eine Ehrenbezeichnung des ersten königl. Beamten s. *Ges.* th. p. 7, auch Stücke Est. 2, 6. 6, 10. 1 Macc. 11, 32. Nach *Brugsch* l'Exode 17; Gesch. 207. 248. 252. 592 u. s. soll *ab en pirāo*, nach Documenten der 19. Dynastie, officieller Titel des ersten (Haus-)Ministers gewesen sein, u. „*adon* des ganzen Landes" in ähnl. Sinn in einem Document der 18. Dyn. vorkommen. *Herr seines Hauses*] 41, 40. *Herrscher*] V. 26; s. zu 42, 6. — V. 9 f. Eilig sollen die Brüder nach Ken. zurückkehren u. Jacob im Namen Josef's einladen, ohne Zögern mit allen Angehörigen u. Besitzthümern nach Äg. überzusiedeln. V. 10 wird (*Wl. Kitt.;* die 3 ersten Worte *KS.*) dem C zuzuweisen sein, weil er in 46, 28 vorausgesetzt wird. Dass aber auch bei B Gošen das Wohnland sein sollte u. war, ist kaum zu bezweifeln, da trotz des Anerbietens Pharao's 17 ff. nicht anzunehmen ist, dass nach B Israel in der Stadt bei Josef wohnte. גֹּשֶׁן] bei C (46, 28 f. 34. 47, 1. 4. 6. 27. 50, 8. Ex. 8, 18. 9, 26), wogegen A *Land Ramses* dafür hat (47, 11; vgl. Ex. 12, 37. Num. 33, 5). „Beide Namen gehen auf dieselbe Landschaft, wie denn die LXX 46, 28 גֹּשֶׁן auch durch Ῥαμεσσῆ erklären. Sie ist jedenfalls auf der Ostseite des Nil zu suchen, da zwar die Hebr. bis zum Nil hin wohnten (Ex. 2, 3 ff. Num. 11, 5), aber eines Stromübergangs weder bei der Ein- noch bei der Auswanderung Erwähnung geschieht." Die LXX geben 45, 10. 46, 34 Γεσὲμ Ἀραβίας. Nämlich in der griech.-röm. Zeit war Ἀραβία einer der 23 νομοί, in welche damals das Deltaland getheilt war, mit der Hauptstadt Φακοῦσσα (Ptol. 4, 5, 53, vgl. Strab. 17, 1, 26). Noch in der Peregr. Silviae (*Gamur.*[1] 46 ff.) wird Arabia in diesem Sinn u. Gesse sich gleich gesetzt. Zur Zeit der 18. u. 19. Dynastie hatte das untere Land nur 15 Nomen, u. waren die späteren νομοί von Arabia u. von Bubastis noch inbegriffen in dem grossen Bezirk von On (Heliopolis), der östlich an den späteren νόμός Heroonpolis (Pithom) grenzte. Ein Nomos גשן kommt in den Inschriften jener Zeit noch nicht vor. Aber ein Text aus der Zeit des Königs Merenptaḥ (*Mariette* Karnak T. LII Z. 8) sagt von der Nachbarschaft von Pi-Bailos (wahrsch. Bilbeis), „that the country around was not cultivated, but left as pasture for cattle, because of the strangers; it was abandoned since the time of the ancestors". Nun hiess aber die Gegend 2—3 Stunden östlich von Bubastis bei den Äg. *Kesem* oder *Kes*, u. längst hat man (*von der Hardt, Champoll., Brugsch, Ebers*) gerade dieses Kes als Pa-kes in Phacussa, der Hauptstadt des arab. Nomos vermuthet, zugleich es mit גשן zusammengebracht (s. *Naville* Land of Goshen, Lond. 1887 S. 15 ff. u. 26). Als die religiöse Hauptstadt dieses Bezirks haben Naville's Ausgrabungen *Sopt* (heute *Saft el Henneh*) ergeben. Dieses Land um Sopt her, östlich vom Kanal Abu-l-Munagge, zwischen Belbeis im Süden u. Abbaseh im Osten, wäre Kesem. Man wird demnach das גשן des AT. östl. von Bubastis (Zagazig) gegen Tell-el-Kebir hin, südlich bis über Belbeis sich erstreckend zu denken haben, womit aber nicht gesagt ist, dass nicht die Isr. mit der Zeit sich weiter östlich ausdehnten. „Noch Saadia u. Abusaid haben für גֹּשֶׁן überall *Sadîr*,

Digitized by Google

einen Ort nordöstl. von Bilbeis (*Ritter* XIV. 59) zwischen Abbasia u. Chašbi (Jaqut Moscht. p. 242); u. Makrizi bei *Rosenm.* AK. III. 247 bestimmt Gošen als das Land von Bilbeis (Hauptstadt der heutigen Provinz eš-Šarqije) bis zum Amaleqiterland. Gošen wurde zu den besten Theilen Ägyptens gerechnet (47, 6. 11), u. war auch ein Land für Hirten (46, 34). Noch heute gilt die Provinz eš-Šarqije als die beste u. einträglichste Ägyptens (*Robins.* I. 86f.)" (*Kn.*). Der Name גֹּשֶׁן, den auch eine Stadt u. Landschaft im südl. Kenaan führte (Jos. 10, 41. 11, 16. 15, 51), kann aus *Kes*, *Kesem* semitisirt sein (s. auch *Ri.* HWB. 528). — V. 11. Hier, in seiner Nähe, wolle er den Jacob in den noch übrigen 5 Hungerjahren *ernähren* (47, 12. 50, 21). פֶּן־תִּוָּרֵשׁ] *damit du nicht verarmest*, herunterkommst (*Onk.*, *Ges. Del.* a.); ἐκτριβῇς LXX, ἀναλωθῇς *Aq.*, *pereas* (*Vulg. Peš.*); weniger natürlich: *damit du nicht besessen werdest* d. h. nicht von Noth gedrängt andern zum Eigenthum verfallest (*Kn.* mit Beziehung auf 47, 19ff.). — V. 12. Die Überraschten heisst er sich überzeugen von der Wirklichkeit dessen, was sie sehen, hören. *dass mein Mund es ist, der zu euch redet*] nicht der eines andern. — V. 13. Auftrag, dem Vater seine Herrlichkeit zu melden u. ihn baldigst nach Äg. zu bringen, wesentlich dasselbe, was 9ff., also (u. wegen הוֹרִיד) wohl aus C eingefügt (*Wl.*). — V. 14f. Erst nachdem er so ihren Sinn zurechtgebracht, erfolgt die förml. Begrüssung durch Umarmung, Küsse u. Freudenthränen, zuerst u. am herzlichsten mit Benj. V. 14 aus C, vgl. 46, 29. (33, 4); V. 15 aus B. עֲלֵהֶם] *an ihnen*, indem er sie umarmte. Nach diesem Unterpfand der Versöhnung wagen auch sie mit ihm zu reden. — V. 16. Die *Kunde* von der Ankunft der Brüder Josef's gelangt auch in den königl. Palast, u. ist dem König u. seinen Hofleuten angenehm. Man weiss Josef's Person u. Verdienste zu schätzen. Bei C war das schon V. 2 kurz gemeldet. וַיִּיטַב בְּעֵינֵי] wie 41, 37 (freilich auch 34, 18). — V. 17f. „Von selbst kommt der König darauf, Jacob u. dessen Angehörige nach Äg. einzuladen; er trifft darin mit Josef zusammen u. beauftragt ihn, den Brüdern das nöthige zu eröffnen" (*Kn.*). זֹאת עֲשׂוּ] 42, 18, aber auch 43, 11. 45. 19. עֲשׂוּ] dagegen 44, 13 עָמַס עַל bei C. בַּעֲגָלֹת] s. Ex. 22, 4; sonst im Pent. noch Num. 20, 4. 8. 11 (B). טוּב אֶרֶץ מִ'] „nicht *den besten Theil Ägyptens*, Gošen (*Raš. Fag. Vatabl. Cler. JDMich. Ges. Ros. Schum.*), wofür vielmehr מֵיטַב der Ausdruck ist (47, 6. 11), sondern wie V. 20. 23. 24, 10. 2 R. 8, 9 *Güter*, *besten Dinge* (LXX *Vulg.*, *Tuch Kn. Del.*); nachher *das Fett* des Landes, die fettesten vorzüglichsten Erzeugnisse. An ein Wohnenbleiben der Hebr. in Äg. für lange Zeit denkt der König nicht" (*Kn.*). — V. 19. Insbesondere stellt er ihnen noch äg. Wagen zum Transport ihrer Familie u. ihres Vaters zur Verfügung. וְאַתָּה צֻוֵּיתָה] wäre: *u. du hast Befehl* oder *bist ermächtigt.* Da müsste aber, da in זֹאת עֲשׂוּ nicht Jos., sondern die Brüder angeredet sind, dazwischen stehen אֲמֹר אֶל־אַחֶיךָ (*Peš.*), u. kann darum, zumal auch die Wendung durch das Pass. צֻוֵּיתָה (s. Num. 36, 2) sehr verdächtig ist, der Text nicht richtig sein. Nach LXX *Vulg.* σὺ δὲ ἔντειλαι könnte man צַוֵּה אֹתָם lesen. Aber auch לטפכם ולנשיכם (ebenso

Digitized by Google

46, 5) ist auffallend, da B sonst (s. zu Num. 32, 26) die נשים neben טף nicht besonders nennt. Da weiter auch תחס העין על (20) im Pent. sonst nur D schreibt, ferner כי טוב וגו׳ (20) schon V. 18 gesagt, endlich ויעשו כן בני וגו׳ (21) rein proleptisch ist, so steht zu vermuthen, dass V. 19 f. sammt וישראל—ויעשו u. על פי פרעה V. 21, natürlich dann auch 46, 5b auf Ein- u. Überarbeitung des R beruht, welcher ein Gewicht darauf legte, dass Pharao selbst die Sache so befohlen hatte. Der Text des B ויתן ל׳ יוסף וגו׳ V. 21 (vgl. 27) lautete einfacher. — Die עֲגָלָה Lastwagen ist verschieden von der מֶרְכָּבָה (41, 43), auch bei den Ägyptern (*Erman* Äg. 650 f.). Von Bespannung mit Rossen (s. 12, 16) ist nichts gesagt: es sind andere Zugthiere (Ochsen, Esel) vorausgesetzt; anders 46, 49. 50, 9. — V. 20. „Geräthschaften sollen sie in Ken. lassen, da ihnen in Äg., dem kunstfleissigen Culturland, dafür die besten Sachen zu Dienst stehen. *euer Auge erbarme sich nicht über e. G.*] habt sie nicht so lieb, dass ihr sie mitnehmen zu müssen glaubt. Das Mitleid drückt sich im Blick des Auges aus" (*Kn.*), Dt. 7, 16. 13, 9 u. ö. — V. 21. Sie thun darnach. עַל־פִּי] 41, 40. צֵדָה לַדֶּרֶךְ] 42, 25. — V. 22. Ausserdem beschenkt Jos. seine Brüder mit neuen Kleidern, wie das im Orient Sitte war, Kleider zu schenken (*Win.*[3] I. 411. 663). חֲלִפוֹת ש׳] *Wechselkleider*, d. i. Kleider zum Wechseln, kostbare Kleider, die man bei feierl. Gelegenheiten mit den alltäglichen vertauschte (27, 15), s. Jud. 14, 12 f. 19. 2 R. 5, 5. 22 f. Gemeint sind bei den 10 Brüdern so viel Kleider als zu einem vollständigen Anzug gehören. Dem Benj. aber (vgl. 43, 34) gibt er 5mal so viel u. ausserdem noch 300 Šeqel (s. 20, 16) Silber (*Kn.*). — V. 23. Auch dem Vater schickt er Geschenke, näml. 10 Esel mit äg. Gütern u. 10 Eselinnen mit Getreide u. mit Lebensmitteln für seine Reise. כָּזֹאת] *demgemäss, ebenso* (*Ew.* 105b), näml. nicht auch Kleider u. Geld, sondern: ebenso als Geschenk das, was folgt. מָזוֹן] ein mehr aram. Wort, vielleicht jüngere Glosse für urspr. צֵדָה (V. 21. 42, 25). — V. 24. „Er entlässt sie. אַל־תִּרְגְּזוּ] nicht: *zittert nicht*, fürchtet nicht (*JDMich. Ilg. Bohl. Tuch Bmg. Ges.*), denn diese Abmahnung war bei Männern, die die Reise wiederholt gemacht hatten, überflüssig, u. würde תִּירְאוּ dafür gesagt sein, sondern: *werdet nicht erregt*, erzürnet euch nicht unterwegs (Verss., Rabb.)." Sie sollen über ihre Schuld an ihm keinen Streit anfangen, „einander keine Vorwürfe machen (vgl. 42, 22); vgl. Prov. 29, 9. Jes. 28, 21" (*Kn.*). *Sam.* recipr. תתרגזו. — V. 25 f. Sie kehren heim u. erzählen dem Vater. וַיַּגִּדוּ] u. *dass*, zur indirecten Rede hinüberleitend. וַיָּפָג] nicht: blieb kalt (*Kn. Ke.*), sondern *wurde kalt*; besinnungs- u. empfindungslose Starrheit war die nächste Folge der plötzl., noch mit Unglauben aufgenommenen Nachricht. Der Ausdruck פוג (Ḥab. 1, 4. Ps. 38, 9) braucht nicht dem R (*Giesbr.* 237) zugewiesen zu werden. — V. 27. Erst aus den mitgetheilten Reden Josef's, worin er ihn wieder erkennt, u. den mitgeschickten Wagen schöpft er Glauben, u. nun ward *sein Geist lebendig* (Ps. 22, 27. 69, 33), kam Leben freudiger Erregung in ihn. — V. 28 nach C. Jetzt, alles andere aus dem Sinn schlagend, nur von dem einen Gedanken, dass Josef lebt, beherrscht, will er sofort sich auf-

Digitized by Google

machen, ihn zu sehen. רַב] *viel* d. i. *genug!* 2 S. 24, 16. 1 R. 19, 4; im Pent. Ex. 9, 28. Num. 16, 3. 7. Dt. 1, 6. 2, 3. 3, 36. Zur Sache vgl. 46, 30, u. zu בְּשֶׁרֶם אָמוּת 27, 4.

c) Die Übersiedlung nach Ägypten bis zum Ende der Jacobgeschichte, Cap. 46—50.

Von hier an fliessen wieder alle 3 Quellen. Der Abschnitt zerfällt in 3 Abtheilungen: 1) 46, 1—47, 27 die Einwanderung der Israeliten, die Ansiedlung in Gošen u. die Gestaltung ihrer u. der äg. Verhältnisse während der Hungersnoth, 2) 47, 28—49, 33 Jacob's letzte Anordnungen u. Tod, 3) 50, 1—26 sein Begräbniss u. weitere Geschichte bis zum Ende Josef's. Die beiden ersten Abtheilungen sondern sich wieder in einzelne Stücke.

1. Der Umzug Israels 46, 1—27, nach B (C) und A.

Jacob zieht nach Beerševa', bringt hier Gott Opfer u. erhält im Nachtgesicht ermuthigende Eröffnungen über seine Auswanderung. Von da wandert er mit allen Angehörigen u. Besitzthümern nach Äg. Die Zahl der Angehörigen des Israelhauses betrug bei der Übersiedlung 70 Seelen; sie werden in einem besondern Verzeichniss einzeln aufgeführt. — Hievon geht V. 1—5 auf B zurück (*Kn. Schr. Wl.*), wofür das Nachtgesicht, die äg. Wagen 5, אֱלֹהִים 2, לְגוֹי שָׂם 3 u. anderes V. 3 f. zeugen. Doch hat R in 1 f. u. 5 eingegriffen (s. d.), u. 1ª geht meist auf C zurück. Von dem Rest des Abschnitts gehört V. 6 f. (וַיִּקְחוּ, וַיָּבֹא) unwidersprochen dem A an, aber auch das Verzeichniss 8—27, seiner Stelle nach ganz passend, neben der kurzen Recapitulation Ex. 1, 1—5 u. den Verzeichnissen Ex. 6, 14 ff. Num. 26 nicht überflüssig, noch damit unverträglich, stylistisch u. sprachlich (zB. בְּנֵי יַעֲקֹב 8, פַּדַּן אֲרָם 15, נֶפֶשׁ 15. 18. 22. 25—27, יֹצְאֵי יֶרֶךְ 26) mit andern Stücken des A übereinkommend, stammt nicht aus C (*Hupf. Böhm.*), mit dessen Angaben es unvereinbar ist, ist auch nicht blos von später Hand aus dem Material des A (*Wl.*) oder des A u. C (*Kays.*) oder sonst woher (*Kuen.* O.² I. 69. 317 f.) zusammengestellt, sondern in der Hauptsache von A (*Kn. Nöld. Schr.*), aber allerdings in V. 8. 12ᵇ 15. 20. 26 f. von R nach CB überarbeitet (*Nöld. Brust.*), in ähnl. Weise wie Cp. 10. 36. 11, 27 ff. Ob Dt. 10, 22 auf A (*Kn. Nöld. Brust.*) oder auf einer von A unabhängigen Tradition (*Wl. Kuen.*) beruhe, kann hier dahingestellt bleiben.

V. 1ª, wegen ויסע ישראל (vgl. 35, 5. 16. 21) von C, nach welchem Jacob in Ḥebron wohnte (35, 27. 37, 15). Davon, dass auch C vom Opferfest in Beerš. erzählte, findet sich keine Spur, u. wird 1ᵇ von B stammen, bei welchem (V. 5) der Aufbruch nach Äg. von Beerš. aus geschah. Dann aber ist ויבא בי שבע eine von R eingefügte Klam-

Digitized by Google

mer. Ob bei B Jacob erst auf dem Umzug nach Äg. in Beerš. ankam, oder schon vorher dort war, etwa um wegen der Hungersnoth näher bei Äg. zu sein, oder in Folge der Ereignisse in Šekhem (48, 22), ist nicht auszumachen. Hier nun in Beerš., wo schon Isaac einen Altar gebaut 26, 25 (vgl. über Abr. 21, 33), bringt er beim Abschied aus dem Land *dem Gott seines Vaters* (vgl. 31, 54. 42) Opfer (dem Ausdruck nach Opfer mit Opfermahlzeit), ihm dankend u. seine Gnade suchend (vgl. auch die Opfer in Bethel 35, 1. 3. 7). — V. 2. Hier in den Nachtgesichten (wie sie in der Nacht zu kommen pflegen Ij. 4, 13) redete Gott mit ihm. Vgl. zu 20, 3 u. 15, 1. Es ist das die letzte Offenbarung. Wie die Einwanderung in Ken. auf einer solchen beruht (12, 1 ff.), so auch die Auswanderung. Die Formeln wie 22, 11. Zur Wiederholung des וַיֹּאמֶר s. zu 22, 7. ישראל] statt יעקב, was sofort folgt, wohl nur von R aus V. 1 fortgeführt. — V. 3 f. Er gibt sich ihm als *den El*, *den Gott seines Vaters*, zu erkennen (vgl. 35, 7. 33, 20 u. zu 14, 18), u. benimmt ihm die Furcht (45, 28 ist nicht aus B) vor dem Umzug in fremdes Land damit, dass Gott ihn dort zu einem grossen Volk machen werde. שִׂים לְגוֹי] 21, 13. 18. רְדָה] für רֶדֶת, wie דֵּעָה für דַּעַת Ex. 2, 4, auch bei B (*Kn.*). Warum כי לגוי וג׳ Einsatz des R sein soll (*KS.*), ist nicht einzusehen. — V. 4. Gott selbst wolle mit ihm hinabziehen, u. er, derselbe, ihn auch heraufführen (גַּם עָלֹה wie 31, 15 bei B; Inf. Qal s. zu 37, 33) nach Ken., näml. in den Nachkommen, nicht bezüglich auf das Zurückbringen der Leiche Jacob's (47, 29 f. 50, 5 ff.), denn dabei wird eine Thätigkeit Gottes nicht erwähnt, wie sie bei dem Auszug aus Äg. stets hervorgehoben wird Ex. 3, 8. 6, 8 u. ö. (*Kn.*). Ihm selbst werde (im fremden Land) sein theurer Sohn Josef die Augen zudrücken (50, 1). „Dieser letzte Liebesdienst war auch bei andern alten Völkern (Hom. Ili. 11, 453, Ody. 11, 426. 24, 296; Eurip. Phoen. 1465 u. Hecub. 430; Verg. Aen. 9, 487; Ovid heroid. 1, 102) üblich" (*Kn.*). — V. 5. Jacob bricht von Beerš. auf, mit Benützung der von Pharao geschickten Wagen, 45, 21. 27. Über V.^{b}, wahrscheinlich von R überarbeitet, s. zu 45, 19. — V. 6 f. von A, vgl. 12, 5. 31, 18. 36, 6. זַרְעוֹ אִתּוֹ] vgl. 17, 7. 9 f. 35, 12 u. s. — V. 7. Alle seine Nachkommenschaft nahm er mit, auch Töchter u. Enkelinnen. Dass er solche hatte (37, 35), ist selbstverständlich wie 5, 4 ff. 11, 11 ff.), obwohl in der Sage nur éine Tochter Gegenstand der Erzählung war (30, 21. 34, 1 ff.). In dem folg. Verzeichniss werden zwei, 1 Tochter u. 1 Enkelin, aufgeführt (15. 17), die Tochter (15) durch Einschub; die Enkelin (17), der in den spätern Stammverhältnissen noch irgend welche Bedeutung (Num. 26, 46) zugekommen sein muss (s. auch *Ew.* G.^{3} I. 541 ff., u. vgl. Fälle wie Num. 27, 1 ff. 1 Chr. 2, 34. 4, 3. 7, 24. 32. 25, 5, auch Gen. 36, 22. 25). Die übrigen Töchter, Enkelinnen, auch Schwiegertöchter (V. 26) werden nicht mitgezählt. — V. 8. *dies sind die Namen*] 25, 13. 36, 10. Das Verzeichniss betrifft *die nach Äg. gekommenen Israelsöhne;* darunter V. 17 eine Enkelin. *Jacob u. seine Söhne*] Correctur des Vorhergehenden, u. wohl Einsatz des Bearbeiters, welcher trotz seines Einsatzes 12^{ba} die V. 15 angegebene

Digitized by Google

Zahl 33 aufrecht erhalten wollte. בְּכֹר יַעֲקֹב] wie 25, 13. 35, 23. 36, 15. Num. 3, 2. In dem Verzeichniss sind die Söhne nach den Müttern eingetheilt, wie 35, 23—26 u. 39, 9—14. Die Namen des Verzeichnisses kehren, mit manchen Varianten, wieder Ex. 6, 14—16. Num. 26. 1 Chr. 2—8. — V. 9—15 die 6 *Lea-Söhne*. V. 10. יְמוּאֵל] נְמוּאֵל N. 26, 12. Chr. 4, 24. יְאָהַד] erscheint in N. u. Chr. nicht mehr. צֹחַר] ebenso Ex. 6, 15, aber זֶרַח in N. u. Chr. *Saul Sohn der Kenaanäerin*] die also als aus den Sagen oder Genealogien bekannt gilt; ebenso Ex. 6, 15. Über die Mischung der Jacobsöhne mit Kenaanäern s. Cp. 38. — V. 12. Pereṣ u. Zerach s. 38, 29 f. —וימת כנען] ist Einsatz des Bearbeiters (aus Cp. 38) wie Num. 26, 19; denn in Kenaan Verstorbene gehören nach V. 8 nicht hierher. Indem A ʿEr u. Onan noch aufführt, folgt er einer von Cp. 38 abweichenden Theorie. — V. 13. פּוּוָה] Chr. 7, 1 פּוּאָה (vgl. Jud. 10, 1). *Lag.* in GGN. 1889 S. 282 will פּוּוָה als *Tang*, wie תּוֹלָע als *Purpurschnecke* deuten. יוֹב] Ἀσούμ LXX, יָשׁוּב *Sam.*, N. 26, 24, Ch. 7, 1. — V. 15 Unterschrift. ואת־דינה ב'] ungeschickt angefügt (*Olsh.*) u. ohne Zweifel Einschub des Bearbeiters (nach 34, 26), u. war demnach Dina von A, obwohl er sie kannte (Cp. 34), hier nicht berücksichtigt. Auch ובנותיו (gegen V. 8) wird Einschub sein. Die Summirung der 6 Lea-Söhne, von denen Rub. 4, Šim. 6, Levi 3, Jud. 7, Jiss. 4, Zeb. 3 Söhne (u. Enkel) hat, ergibt richtig 33. Der Bearbeiter freilich, der ʿEr u. Onan nicht mitrechnen konnte, muss statt deren Dina u. Jacob selbst gezählt haben. — V. 16—18 die *Zilpa-Söhne*. V. 16. צִפְיוֹן] Ζαφών LXX, צְפוֹן *Sam.* u. N. 26, 15 (richtiger wegen צְפוֹנִי, vgl. Jos. 13, 27). אֶצְבּוֹן] *Sam.* אצבעון, LXX Θασοβάν, אֶזְנִי N. 26, 16. אֲרוֹדִי] אֲרוֹד N. 26, 17. — V. 17. יִשְׁוָה] ebenso Ch. 7, 30; in N. 26, 44 nicht aufgeführt. Mit חֶבֶר u. מַלְכִּיאֵל will *Jastrow* in JBL. XI. 120 die in den Tell-Amarna-Briefen oft genannten Ḫabiri u. Milkil combiniren. — Die Summirung der 2 Zilpa-Söhne, von denen Gad 7, Ašer 4 Söhne, 1 Tochter, 2 Enkel hat, ergibt 16 Seelen, wie V. 18 angibt. — V. 19—22 die *Raḥel-Söhne*. Der abweichende Anfang des V. 19 (statt erwarteten ובני יוסף מנשה ואפרים), darum, weil die Nachricht, dass dem Josef in Äg. seine 2 Söhne geboren wurden, hier beigebracht werden sollte. — V. 20. אֲשֶׁר—אֹן] Einsatz des Bearbeiters (nach 41, 50); in diesem Text muss sich אשר auf ein aus וַיִּוָּלֵד zu ergänzendes בָּנִים beziehen (s. 5, 3). — V. 21. בֶּכֶר] fehlt in Chr. 8 u. steht N. 26, 35 (nicht in LXX) bei den Efraimiten. גֵּרָא] fehlt N. 26, 38 u. steht Chr. 8, 3 (5) als Sohn des בֶּלַע. נַעֲמָן] ist N. 26, 40 u. Chr. 8, 4 Sohn des בֶּלַע. אֲחִי וְרֹאשׁ מֻפִּים] für diese 3 Namen hat N. 26, 38 f. אֲהִרָם u. שְׁפוּפָם, u. Chr. 8, 1 אֲחָרַח (oder אֲחוֹד 8, 6 ?), u. 8, 5 שְׁפוּפָן (vgl. 7, 12. 15 שֻׁפִּים), aber bei der Summirung V. 22 sind 3 Namen vorausgesetzt. חֻפִּים] fehlt in LXX, חוּפָם N. 26, 39; חוּפָם Chr. 8, 5 als Enkel des בֶּלַע (?), s. aber 7, 12. 15 חֻפִּם u. חֻפִּים. אַרְדְּ] ist N. 26, 40 Sohn des Belaʿ, wohl auch Chr. 8, 3 unter dem Namen אַדָּר. Bei den LXX sind nur Βαλά Βοχόρ Ἀσβήλ Söhne des Benj., dagegen Γηρὰ Νοεμὰν Ἀγχὶς Ῥὼς Μαμφίμ Söhne des Βαλά u. Ἀράδ Sohn des Γηρά. — V. 22. Die Summirung stimmt, u. zeigt zugleich, dass

Digitized by Google

wenn auch die Namen V. 18 theilweise corrupt sind, doch wirklich 10 Namen von Benjamin-Söhnen schon urspr. dort gestanden haben müssen. Von einer Zusammenflickung aus andern Genealogien, nam. N. 26 (*Kuen.*) wird man gerade hier am wenigsten reden dürfen. יֻלַּד] *Sam.* LXX besser יָלְדָה, vgl. V. 20. — V. 23—25 die *Bilha-Söhne.* — V. 23. בְּנֵי] obgleich nur éin Name folgt, s. 36, 25. חֻשִׁים] LXX *'Ασόμ*, N. 26, 42 שׁוּחָם. — V. 24. שִׁלֵּם] LXX *Σολλήμ*; שלום *Sam.* u. Chr. 7, 13. — Die Summirung stimmt. — V. 26. Alle die leibl. Nachkommen Jacobs, die *ihm* d. h. von ihm oder auch unter seiner Führung, mit (*μετά* LXX) ihm nach Äg. kamen, ausser den Schwiegertöchtern sind 66. יצאי ירכו] Ex. 1, 5. Gen. 35, 11. מִלְּבַד] s. 26, 1. Bei dieser Zählung sind von Lea 32, von Zilpa 16, von Bilha 7, von Raḥel 11 gerechnet; von Josef u. seinen Söhnen wird hier abgesehen, u. erst V. 27 auf sie Rücksicht genommen. — V. 27. יֻלַּד] vgl. 22. 35, 26. שְׁנַיִם] *Ew.* 318ª. הַבָּאָה] s. 18, 21. Hier erst wird nachgebracht, dass mit Josef u. seinen 2 Söhnen, die schon in Äg. waren, alle Seelen vom *Jacobhaus*, die nach Äg. kamen, 70 waren (näml. 66 + 3 + 1, welcher letztere das Haupt des Hauses, Jacob selbst, ist). Nun ist aber sofort klar, dass diese letztere Rechnung (66 + 3 + 1) eine Correctur der ursprünglichen, in den Theilzahlen 33 + 16 + 14 + 7 (V. 15. 18. 22. 25) enthaltenen ist, zusammenhängend mit dem (zu V. 15 bemerkten) abweichenden Verständniss der Zahl 33. Demnach muss ששים וׄשש V. 26 u. ganz V. 27 bis מצרימה Einsatz des Bearbeiters sein (vielleicht auch מלבד נשי בני יעקב V. 26). Er rechnet 69, A aber (vgl. Ex. 1, 5) 70 ausser Jacob. Das System, wornach (*Ew.* Alt.³ 331) den Nebenweibern je die Hälfte des Hauptweibes (Lea 32, Zilpa 16; Raḥel 14, Bilha 7) zukommt, tritt bei dieser Correctur des R noch klarer hervor. — Die Zahl *siebzig* erscheint wieder Ex. 1, 5 (70 ohne Jacob) u. Dt. 10, 22 (70 mit Jacob?). Dagegen geben in V. 27 die LXX 75 Personen u. so auch Act 7, 14. Sie führen näml. V. 20 bei Josef noch 3 Enkel u. 2 Urenkel auf, genommen aus 50, 23. Num. 26, 28 ff. 1 Chr. 7, 14 ff. (In V. 26 haben die LXX wie Mass. die Zahl 66; bei den Raḥelsöhnen V. 22 haben sie als Theilzahl 18, weil sie bei Josef 5 mehr, aber bei Benj. 1 weniger aufführen als Mass.; die Zahl 9, auf welche in LXX V. 27 die Zahl der in Äg. dem Josef gebornen Nachkommen bestimmt wird, kann nur falsche Lesart für 7 sein). Die Absichtlichkeit dieser Änderung ist klar: die LXX wollen alle die Ahnen der Num. 26 aufgeführten Geschlechter hier beisammen haben, während A nur die aufzählt, die er für zur Zeit des Umzugs schon vorhanden hält. Auch V. 21 haben sie nach Num. 26 corrigirt. — Gegenüber von Num. 26 sowie 1 Chr. 2—8 ergeben sich ausser den Varianten in der Lesung der Namen auch allerlei Abweichungen in der Zahl u. Ordnung der Namen (indem zB. Söhne dort Enkel sind u. s. w.), was bei dem fortwährenden geschichtl. Wechsel in derartigen Geschlechtsgliederungen nicht auffallen kann. Diese Abweichung der Tafel Num. 26 (bei A) von Gen. 46 gibt keinen Grund, Gen. 46, 8 ff. dem A abzusprechen (*Hupf.*), sondern ist nur ein Beweis, dass A in Num. 26

Digitized by Google

späterere gesetzlich geordnete Verhältnisse beschreibt, während er hier mehr geschichtl. Zwecke verfolgt, darum manche später bedeutungslos gewordene, aber einst wichtig gewesene Namen mit aufnimmt zB. V. 12 (*Ew.* G.[3] I, 594f.). Die Zahl 70 ist so wenig, als die Zahl 12 in der Stammtheilung, eine bloss zufällige; sie erscheint von Mose's Zeit an als die Zahl der Mitglieder des Ältestenausschusses d. h. der Vertreter der Stämme u. Hauptgeschlechter Ex. 24, 1. 9. Num. 11, 16 (*Ew.* Alt.[3] 328ff.), u. hat in der ganzen Geschichte Israels bis herab auf das Synedrium ihre Bedeutung behalten. Als solche typische Zahl wird sie auch hier angenommen sein. Doch ist zu beachten, dass immer nur von Seelen, nicht von Geschlechtern die Rede ist. Aber selbst mit diesen 70 Seelen will sich die bis Cp. 46 bei BC vorausgesetzte Stufe der Ausbildung Israels nicht vertragen. Auch wenn man Pereṣ-Söhne (V. 12[b]) 21 Jahre nach Josefs Verkaufung (nach 37, 2. 38, 1ff. 41, 46. 45, 11) als möglich zugibt, so tritt doch bei Benj. der Widerspruch zwischen dem Knaben (43, 8. 44, 20 u. ö.) u. dem Vater von 12 Söhnen offen zu Tag (vgl. auch über Ruben V. 9 mit 42, 37). „Um die Widersprüche zu beseitigen, hat man daher angenommen, ausser Manasse u. Efraim seien auch noch andere der hier aufgeführten Nachkommen Jacob's erst in Äg. geboren (zB. *Vat.*, *Ros.* *Kanne* bibl. Unters. II. 58ff., *Hgst.* Pent. II. 354ff., *Lengerke* Ken. I. 348f., *Kurtz* Gesch.[2] I. 299ff., *Reinke* Beitr. I. 104ff., *Del.* *Ke.*). Diese Annahme ist aber unstatthaft. Der Erz. erinnert nur bei Man. u. Efr., sie seien in Äg. geboren (27 vgl. 20; Ex. 1, 5). Wenn das auch von andern gelten sollte, hätte er es gewiss auch bei diesen bemerkt. Nach seiner Darstellung sind ausser Jos., Man. u. Efr. alle hier genannten Söhne, Enkel u. Urenkel mit ihm nach Äg. gezogen. An ein Mitziehen in *lumbis patrum* aber hat er gewiss nicht gedacht" (*Kn.*). Wenn man aber gar aufstellt, Vrf. habe *irrthümlich* ein vorgefundenes Verzeichniss der dem Jac. bei Lebzeiten gebornen Nachkommen als Verzeichniss der mit ihm in Äg. Eingewanderten benützt u. eingereiht (*Köhl.* G. I. 160), so gewinnt man damit nichts u. thut zugleich dem Vrf. Unrecht. Nach der Zeitrechnung des A, wenn man sie nur nicht mit der von B u. C vermischt (s. S. 380f.), war eine Mehrung des Jacobhauses bis zu der von ihm dargestellten Stufe möglich (vgl. 26, 34 u. 28, 1ff. mit 47, 9).

2. Ankunft, Begegnung mit Josef, Einweisung nach Gosen, Cap. 46, 28—47, 11, nach C und A.

Jacob, nachdem er den Juda an Josef vorausgesandt, langt mit den Seinigen in Gošen an. Josef eilt seinem Vater hieher entgegen zur Begrüssung u. weist die Brüder an, bei der Audienz vor dem König, die er vorbereiten wird, sich als Hirten zu bekennen, damit sie in Gošen Wohnsitze erhalten. Er stellt dann 5 von ihnen Pharao vor, u. sie befolgen die erhaltene Weisung mit dem gewünschten Erfolg (46, 28—47, 6). Jacob selbst wird von Josef dem Ph. vorgestellt, u. erhält mit den Seinigen Wohnsitze im Landstrich von Raʿmses

Digitized by Google

angewiesen (47, 7—11). — Hier ist zunächst deutlich, dass 47, 7—11 nicht vom Vrf. des nächst Vorhergehenden sein kann. Dort werden 5 Söhne Jacob's dem Ph. vorgestellt, hier Jacob selbst; dort bestimmt Ph. ihnen Gošen zum Wohnsitz, hier bestimmt Josef auf Befehl Pharao's ihnen das Land Raʿmses. Die Altersangabe 7, die Phrase יְמֵי שְׁנֵי חַיֵּי פ׳ 8 f., מְגֻרִים 3, אֲחֻזָּה 11 weisen den A als Vrf. aus. Vor V. 7 gehört aber (LXX) als urspr. Bestandtheil des A auch noch 5ᵇ. 6ᵃ (s. d.). Dagegen stammt 46, 28—47, 5ᵃ. 6ᵇ aus C, u. trägt die deutl. Zeichen davon an sich in der Hervorhebung Juda's 46, 28, in den Ausdrücken נָפַל עַל־צַוָּארָיו u. יִשְׂרָאֵל 46, 29 f., הַפַּעַם 30, עוֹדְךָ חַי 30, מִנְּעוּרִים u. תּוֹעֵבָה 34, חִצִּיג 47, 2, כָּבֵד 4 u. a. Bestätigt wird das dadurch, dass von dem bei B gemachten freiwilligen Anerbieten Pharao's 45, 18 hier nichts vorausgesetzt wird.

V. 28. Während bei A V. 6 die Ankunft in Äg. schon gemeldet war, wird hier an die Zeit des Aufbruchs V. 1 ff. angeknüpft, u. erzählt, dass Isr. den Juda vor sich her zu Josef schickte, *um vor ihm her nach Gošen zu weisen*. Die Meinung kann nicht sein, Juda solle den Weg von Pal. nach Äg. weisen, sondern nur dass in Äg. entweder *der Weg* nach dem Bezirk Gošen (45, 10) *gewiesen*, oder dass die nöthigen *Weisungen* nach Gošen *erlassen* werden, damit dem Jacob bei seinem Einzug mit den Heerden keine Schwierigkeiten in den Weg gelegt werden. Das war aber Sache Josefs, u. Subj. zu לְהוֹרֹת ist Josef (*Ges. Kn.*), nicht Juda (*Del.*, als bedeutete הורת *Bescheid* von seiner Ankunft *bringen*). Der Ausdruck ist knapp, aber der Sinn unanstössig (gegen *KS.*). Zwar *Sam. Pesch.* lasen להראות als Inf. Niph., was durch וירא אליו 29 bestätigt scheinen kann, also: mit dem Auftrag, *dass er* (Jos.) *vor ihm erscheinen*, ihm entgegenkommen *solle nach Gošen* (*JDMich. Ilg. Wl.*; wir in Aufl.[5]). Aber *vor ihm* (zeitlich) wird durch V. 29 (wo Josef erst *nach* Jacobs Ankunft erscheint) ausgeschlossen, u. für *bei ihm* wäre לְפָנָיו unpassend u. nur אֵלָיו (29) richtig. Die LXX geben *συναντῆσαι αὐτῷ καθ' Ἡρώων πόλιν εἰς γῆν Ῥαμεσσῆ*, haben aber nicht etwa לחירו . . פלין (*καθ' Ἡρώ . . πόλιν!*, wie *Lag.* GGN. 1890 S. 159 orakelt) vor sich gehabt, sondern den Sinn frei, mit Eintragung ihrer besseren Lokalkenntniss, wiedergegeben. Nach ihnen sollte Jacob beim Eintritt in Äg. zu Pithom d. i. Heroonpolis empfangen werden; dieses lag nicht im eigentl. Gošen (S. 431 f.), sondern östlicher in einer Gegend, wo Raʿmses II viel gebaut hatte, u. die man nach ihm benannte (*Naville* Goshen S. 18. 20; Store-city of Pithom[3] S. 9 ff.). Auch V. 29 geben LXX deshalb *καθ' Ἡρώων πόλιν* für גשנה. Im übrigen lasen sie wohl לחקר(א)ת (s. 2 S. 18, 9) für להורת, u. Vᵇ entweder gar nicht oder וְיָבֹא (für וַיָּבֹאוּ). — Dass *Juda* als Bote ausersehen wird, stimmt zu 37, 26. 43, 3 ff. 44, 14 ff. bei C. Dann *kamen sie*, d. h. Jacob u. die mit ihm, nach Gošen. — V. 29. Josef lässt seinen Wagen anspannen (41, 43 u. 50, 9; s. zu 45, 19), u. *fuhr hinauf*, aus dem eigentl. Nilland in das höher gelegene Gošen, seinem Vater entgegen, *u. gab sich ihm zu sehen*, zeigte sich ihm (1 R. 18, 1. Lev. 13, 7). וַיִּפֹּל עַל־צַוָּארָיו] 33, 4. 45, 14. עוֹד] wiederholt u. lange, Ruth 1, 14. — V. 30. Israel will nun gerne sterben, nachdem er den höchsten Wunsch

Digitized by Google

seines Lebens erreicht hat (vgl. 45, 28). חַיַּי] s. 2, 23. עוֹדְךָ חַי] 43, 28. 45, 28. — V. 31 f. Um für das Wohnenbleiben in Gošen die königl. Erlaubniss zu erhalten, will Jos. sich zum König begeben, ihm die Angekommenen anmelden u. ihm sagen, dass sie Kleinviehhirten (4, 2) seien u. ihr Klein- u. Grossvieh u. übrige Habe mitgebracht haben. אֶעֱלֶה] nach Gošen war er auch *hinaufgegangen* (22) doch wohl von der Residenz aus; nun geht er *hinauf* mit Beziehung auf die wirkliche oder ideelle Höhe der Hofburg (*Ges.* th. 1022, *Del. Ke.*); nach *Kn.*, der sich Memphis als Residenz der Hyksos (Sync. I. p. 113 f. Dind.; Jos. c. Ap. 1, 14; Euseb. chr. arm. I. 224) denkt, darum, weil Memphis im Nilthal stromaufwärts lag. כִּי—חיו] *denn Heerdenbesitzer* (Viehzüchter) *sind sie* (bisher) *gewesen*, ist schon durch חיו auffallend, u. vermuthlich (*KS.*) erst nachträglich aus V. 34 heraufgenommen, um die Rinder der Schafhirten begreiflich zu machen. — V. 33 f. Zugleich weist er sie an, bei ihrer Vorstellung vor Ph. auf seine Frage nach ihrem *Geschäft* (Ex. 5, 4) zu erklären, sie *seien* von jeher, wie ihre Väter, Viehzüchter *gewesen* (vgl. übrigens zum Gebrauch von חָיָה auch 29, 17. 27, 23). מִנְעוּרֵינוּ] 8, 21. גַּם—גַּם] 24, 25. 44. 43, 8. 44, 16. 47, 3. 19. בְּעֲבוּר] 21, 30. 27, 4. 19. 31. Ex. 9, 14. תּוֹעֲבַת] 43, 32. רֹעֵה] s. 47, 3; *Sam.* beidemale רעי. Auf diese Erklärung hin werden sie in Gošen wohnen dürfen, weil den Äg. alle Kleinviehhirten ein Gräuel seien. In 47, 17. Ex. 9, 3 werden Rind- u. Kleinviehheerden als Besitzthum der Äg. u. 47, 6 Viehheerden im Besitz des Königs selbst erwähnt; nach den Abbildungen auf den altäg. Denkmälern wurden Esel, Rindvieh, Schafe u. Ziegen in Menge von den Äg. gehalten (vgl. 12, 16; s. *Erman* Äg. 579—90). Die Äg. müssen also auch Hirten für dieselben gehabt haben u. hatten sie (unter ihren Kasten, Plat. Tim. p. 24; Diod. 1, 74). Aber deren Beschäftigung brachte es mit sich, dass sie der verfeinerten Leibeshaltung u. Reinlichkeit der Ägypter nicht nachkommen konnten, sie waren als Menschen niederster Gattung verachtet u. gemieden, nicht blos die Schweinehirten (Herod. 2, 47. 164), sondern auch die Rinderhirten („Sumpfbewohner", sofern sie in einem Theil des Jahres ihre Heerden nach den unangebauten Marschen, bes. des Nordlandes zur Weide führten, *Erm.* 583). Daraus erklärt sich die Aussage des Textes zur Genüge. Sie auf Schaf- u. Ziegenhirten einzuschränken (*Kn.*) würde den Thatsachen nicht entsprechen, u. reichen die (aus Herod. 2, 42. 45 f. 81; Plut. de Isid. c. 4 f.; Diod. 1, 70; Strab. 17, 1, 23 entnommenen) Gründe dafür nicht aus. Waren aber die Hirten überhaupt den Äg. ein Gräuel, dann um so mehr fremde, aus dem ʿAmu-Land hereingekommene Nomaden (vgl. 43, 32). — Cap. 47, 1 f. Seinem Versprechen gemäss (46, 31) meldet Jos. die Ankunft der Seinigen in Gošen beim König an, u. stellt ihm zugleich 5 seiner Brüder, die er als Vertreter der ganzen zahlreichen Familie mitgenommen hatte, vor. מִקְצֵה] hier (anders als 19, 4) *aus der Gesammtheit*, vgl. Ez. 33, 2. 1 R. 12, 31. Über die Fünfzahl s. 43, 34. לָקַח] + עמו *Sam.* LXX. וַיִּצֵּג] s. 43, 9. — V. 3 f. Wie vorausgesehen, fragt sie der König nach ihrem Geschäft, u. wie Josef sie angewiesen, geben sie dieses an (46, 33 f.), u.

Digitized by Google

bitten zugleich, sich als Fremdlinge in Gošen (45, 10. 46, 34) aufhalten zu dürfen. אֲחֵי יוסף] *Sam.* LXX *Peš., TgJon.* ויאמרו א' ס' 2°] nicht irrig aus 3ᵇ wiederholt (*KS.*), sondern um ihre Bitte als etwas Neues an ihre Antwort anzureihen, also: sie sagten weiter (s. 9, 25 f. 15, 5. 19, 9. 20, 9 f.). רֹעֵה] incorrect für רֹעֵי geschrieben (*Ew.* 16ᵇ), wie wohl auch schon 46, 34, obgleich hier nach מִקְנֶה ein Sing. erträglicher wäre. עֲבָד] 12, 10. 41, 31. 43, 1. 47, 13. — V. 5 f. Da 5ᵇ weder als Bescheid auf die Bitte der Josefbrüder, noch überhaupt hinter V. 2—4 passt, so haben die LXX Recht, welche auf 5ᵃ unmittelbar 6ᵇ folgen lassen. Alles Übrige gehört zum Bericht des A, ist aber nur in LXX vollständig u. im urspr. Zusammenhang erhalten, während der jetzige mass. Text auf späterer Überarbeitung beruht, welche durch Auslassung u. Versetzung das auffallende Nebeneinander zweier sich ausschliessender Berichte beseitigen sollte (*Wl.* XXI. 441). Hinter 6ᵇ fahren näml. die LXX fort: ἦλθον δὲ εἰς Αἴγυπτον πρὸς Ἰωσὴφ Ἰακὼβ καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ (bei A Fortsetzung von 46, 7, bez. 7—27). καὶ ἤκουσε Φαραὼ βασιλεὺς Αἰγύπτου. καὶ εἶπε Φαραὼ πρὸς Ἰωσὴφ λέγων), u. lassen dann 5ᵇ. 6ᵃ folgen. — In 5ᵇ. 6ᵃ (A) bietet Ph., auf die Kunde von Israel's Ankunft, dem Jos. für dieselben den besten Theil des Landes an (vgl. 45, 18 ff. bei B). בְּאַרְצְךָ] bei A auch 34, 10. 21; sonst s. 13, 9. 20, 15 bei C u. B. מיטב] nur noch V. 11 (A), Ex. 22, 4. 1 S. 15, 9. 15. In 6ᵇ (C) erlaubt Ph. den Aufenthalt in Gošen, u. beauftragt Jos., „tüchtige Männer unter den Isr. als Heerdenoberste über des Königs Vieh (magistros regii pecoris Liv. 1, 4) zu bestellen, denen die andern Hirten untergeben waren (Varro de re rust. 2, 10)" (*Kn.*). — V. 7. Fortsetzung des Berichts des A. Jos. stellt seinen Vater dem Ph. vor. Das Auffällige, dass der Vater erst nach den Söhnen vorgestellt wird, erklärt sich daraus, dass hier ein anderer Berichterstatter erzählt. Bemerke auch חֲמֵשֶׁת gegen חֲצִי V. 2. Das *Segnen* Jacob's ist von Segenswünschen zur Begrüssung zu verstehen, wie 1 S. 13, 10. 2 R. 4, 29. — V. 8. „Einen Greis frägt man gerne nach dem Alter u. veranlasst dadurch Mittheilungen über seine Lebensschicksale. So auch der König. Der Ausdruck wie 25, 7. — V. 9. Jacob fühlt sich am Lebensende u. betrachtet seine bis dahin verflossenen 130 Jahre als seine Lebenszeit im ganzen. Er bezeichnet sie im Vergleich zu der der Väter als *wenig*, indem Abr. 175, Isaac 180 Jahre alt geworden sind (25, 7. 35, 28), u. als *böse* d. i. schlimm, indem er bei Laban einen langen, schweren Dienst gehabt u. mit seinen Söhnen viel Unheil erlebt hat" (*Kn.*). מְגוּרִים] Wanderleben, Pilgrimschaft vgl. 17, 8. 28, 4. 36, 7. 37, 1; von Jacob's Leben ist der Ausdruck um so richtiger, weil er immer auf unsteter Wanderung, ohne eigentl. Heimath, nun schon im dritten Lande ist. — V. 10. Bei der Entlassung begrüsst er den König abermals mit Segenswünschen (V. 7), 2 S. 13, 25. 19, 40. וילך מלפני] 41, 46. — V. 11. Darnach weist Jos. (gemäss 6ᵃ) den Seinigen Wohnsitze an u. gibt ihnen Besitz in Äg., im besten (für Viehweide geeignetsten) Theil des Landes. ארץ רעמסס] LXX γῆ Ῥαμεσσῆ, nur hier u. LXX 46, 28, ein etwas weiterer Begriff als גשן (S. 431 f. 439). Bei A wird das

Digitized by Google

Land so bezeichnet wahrscheinlich nach der Stadt Ra'mses (Ex. 1, 11), von welcher aus der Auszug unter Mose geschah (Ex. 12, 37. Num. 33, 3. 5). Die Lage der Stadt ist noch nicht sicher bestimmt (*Naville* Goshen S. 20; Exodus S. 7 vermuthet sie in der Nähe von Phacusa, nicht weit vom heutigen Tell el-kebîr). כַּאֲשֶׁר צִוָּה פַרְעֹה] s. V. 6a.

3. Erhaltung Israels und Gestaltung der äg. Staatsverhältnisse durch Josef, Cap. 47, 12—27 nach C (V. 12 nach B, 27 nach C, A).

Während Isr. in Gošen von Jos. ernährt wird, müssen die Äg. in der noch übrigen Hungerzeit all ihr Geld u. Vieh für Korn aus den königl. Vorrathshäusern dahingeben, zuletzt sogar ihre Äcker u. sich selbst an den König verkaufen, um am Leben erhalten zu werden. So bringt Jos. dauernd die Äg., mit Ausnahme der Priester, zur Krone in ein Verhältniss der Hörigkeit, wornach sie Grund u. Boden vom König erhalten u. dafür ihm jährlich den Fünften des Ertrags steuern müssen. Isr. aber macht sich ansässig, mehrt sich u. wird sehr zahlreich. — Nur der erste u. letzte V. dieses Stücks handelt von Isr., alles übrige von den äg. Dingen. Durch diesen ausführl. Bericht soll aber nicht etwa solche Abhängigkeit des Volks von der königl. Gewalt den Isr. als Muster u. Ziel der Staatsklugheit oder gar (*Ke.*) als Vorbild für das Verhältniss Israels zu Jahve hingestellt werden, denn der Vrf. hat kein Wort der Billigung für solche Einrichtung, sondern der Zweck des Berichts ist, theils die grosse Noth, in welche die Äg. durch die Hungerjahre kamen, gegen die mangellose Versorgung Israels durch Josef in Contrast zu stellen, theils den Einfluss, den Jos. auf das äg. Staatswesen übte, u. die Verdienste, die er sich um das äg. Königshaus erwarb (vgl. Ex. 1, 8), anschaulich zu machen. Indessen scheint das Stück erst durch R seinen jetzigen Platz erhalten zu haben. Denn während der einleitende V. 12 nach B meldet, wie nach Israels Umsiedlung Jos. sein 45, 11 gegebenes Versprechen erfüllte, u. der ausleitende V. 27a nach C den Abschluss zu 6b bringt, knüpft V. 13 mit Worten des C an 41, 55 f. an, u. ist darum nicht unwahrscheinlich, dass 13ff. urspr. Fortsetzung von Cp. 41 war. Die Abkunft von 13—26 betreffend, so kommt manches im Pent. sonst ungewöhnliche darin vor, wie לָחַח 13, אָסַף 15 f., שָׁמַם (Qal) 19, חֵא 23. An B erinnert nur weniges, zB. חָבָה, חָבוּי 15 f. *gib her* wie 29, 21. 30, 1 (gegenüber von dem abgeschwächten Sinn 11, 3 f. u. ö. bei C), die Abgabe des Fünften 24. 26 (aber doch in anderer Anwendung als 41, 34), חזק 20 (aber doch im anderen Sinn als 41, 57). Dagegen finden sich in Menge sprachliche Merkmale des C, zB. עָבֵר 13, לקט u. הַמְצָא 14, מ' חַבְהֲמָה, מ' הַבְּקָר, מְקֻנֵה הַצֹּאן 25, הַחֲיָה 25, מָצָא חֵן בְּעֵינֵי 21, רַק 22. 26, עָצַם 17 f. (26, 14), יְרוּשׁ 24, גם—גם 19, נחל 17 (33, 14); sachlich auch *die Pferde* 17 (50, 9). Man wird darum doch den Bericht auf C zurückführen müssen. Der Schlussvers 27a ist aus A u. C (בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן neben בא' מצ') zusammengesetzt, 27b aus A (פָּרָה וְרָבָה, נֶאֱחֻזוּ) genommen, u. schliesst bei diesem an V. 11 an, wird auch durch Ex. 1, 7

Digitized by Google

nicht überflüssig. — Über die geschichtl. Grundlagen des Berichts s. zu V. 22 u. 26.

V. 12. Josef unterstützt u. erhält die Seinigen mit Lebensmitteln (45, 11. 50, 21). *nach Maassgabe des Kleinen*] je nach der Zahl der Kinder (mit Weibern) mit weniger oder mehr Lebensmitteln. כִּלְכֵּל] s. 45, 11 bei B, hier c. dupl. Acc., *Ges.* 117, 5ª. לְפִי] vgl. Ex. 12, 4. Lev. 25, 16. 51 u. ö. הטף] auch 24; s. zu 45, 19. — V. 13. Der folg. Bericht wird mit der Bemerkung eingeleitet, im ganzen Land habe es kein Brod gegeben, u. die Länder Äg. u. Ken. seien erschöpft geworden, vgl. 41, 55. כִּי כָבֵד וג׳] V. 4; stehend bei C. לָהָה] nur hier (vgl. לָאָה). — V. 14. Auf Getreidekauf bei Josef angewiesen, müssen die Leute beider Länder ihr Geld aufwenden; Jos. sammelt das Geld im Haus des Königs, wo der königl. Schatz ist. וילקט] 31, 46. הַנִּמְצָא] das sich vorfand (19, 15). — V. 15 f. Wie das Geld zu Ende ist, erscheinen die Äg. vor ihm u. verlangen Brod. *warum sollen wir sterben vor dir?*] so dass du unsern Untergang mit ansiehst; du wirst uns doch nicht hilflos sterben lassen wollen? vgl. 19. Jos. fordert aber für weitere Lieferung ihr Vieh. מקניכם] *Ges.* 93, 3 A. 3. אָפֵס] selten u. im Pent. nur hier. לָכֶם] + לֶחֶם LXX *Sam. Vulg.* — V. 17. Sie bringen ihr Vieh u. erhalten dafür so viel Getreide, dass sie in selbigem Jahre auskommen. Mit diesem Bringen des Vieh's darf man es freilich nicht streng nehmen, denn was hätte Jos. mit all dem Vieh machen sollen! *Pferde*] s. zu 12, 16. מִקְנֵה צֹאן וג׳] s. 26, 14. נִהַל] *gemächlich weiden lassen* das Weidevieh (s. *Del.* hebr. lang. 5 f.), hier u. hier allein in der Bedeutung *versorgen* (obwohl LXX auch Ps. 23, 2 *ἐκτρέφειν* wiedergeben). — V. 18. Im *zweiten* d. h. im folgenden, nicht aber im 2. der 7 (s. 45, 6) Jahre erscheinen sie wieder vor Jos., u. erklären, nur noch Leib u. Land anbieten zu können. *wir verhehlen nicht vor meinem Herrn*] müssen dem Herrn es offen bekennen; נִכָּחֵד der LXX taugt nicht zu מֵאֲ׳ . כִּי אִם וג׳] nicht *dass, da* oder *weil* (*Ges. Kn.*), welcher causale Sinn von אִם auch durch Ez. 35, 6 nicht zu erweisen ist, sondern *dass wenn* (LXX) das Geld u. der Viehbesitz vollends erschöpft sein wird, oder (*Trg.*) geradezu: *vielmehr* (müssen wir sagen): das Geld ist erschöpft. אֶל־אֲדֹנִי] ist alle geworden *an meinen Herrn hin* d. h. ganz an ihn gelangt, zur Bezahlung desselben erschöpft; ähnliche Prägnanzen 14, 15. 42, 28. 43, 33 (*Kn.*). אֲדֹנִי] bei einer Mehrzahl Redender, wie Num. 32, 25. 27. 36, 2. בִּלְתִּי אִם] auch Jud. 7, 14 (ohne אם Gen. 21, 26. 43, 3). — V. 19 s. V. 15. Sie schlagen vor, Jos. solle sie u. ihr Land für zu verabfolgende Lebensmittel dem König erwerben, sie wollen nicht mehr selbständige Grundbesitzer sein, sondern das Land für den König bebauen, verlangen aber für das erste Jahr Samen sc. zur Aussaat (*σπέρμα, ἵνα σπείρωμεν* LXX). Der Ausdruck *sterben* ist per zeugma (vgl. 4, 20) mit auf das Land (*umkommen*) angewendet u. wird vom Vrf. selbst durch שָׁמֵם *wüste, öde werden* erklärt. Unbebautes Land liegt als todte Wüste da. Ähnlich verhält es sich mit עֶבֶד, welches beim Lande die Angehörigkeit bezeichnet (*Kn.*). גַּם—גַּם] s. 46, 34. תֵּשַׁם] intrs. Qal (16, 4); „das Verb. im Pent. nur noch Lev. 26, 22.

Digitized by Google

31 f. 34 f. 43. Num. 21, 30" (*Kn.*). — V. 20 f. Josef nimmt den Vorschlag an u. erwirbt dem König den ganzen äg. Grundbesitz, da jeder seinen Acker verkauft. חָזַק] *ward stark über sie*, überwältigte sie; verschieden von כבד V. 13. *das Volk aber machte er ihm* (dem König) *dienen* (Jer. 17, 4) *für* oder als *Knechte*, so dass sie Knechte wurden oder waren, von einem Ende der Reichsgrenze bis zum andern; so wird nach V. 19 mit *Sam.* LXX *Vulg.* (*Houbig. Ilg. Kn. Olsh.*) zu lesen sein: הֶעֱבִיד אֹתוֹ לַעֲבָדִים. Der mass. Text, gewöhnlich auf eine allgemeine Translocation aller Landesbewohner bezogen, kann das nicht ausdrücken, da הֶעֱבִיר für sich nicht *versetzen* bedeutet, u. לֶעָרִים nicht s. v. a. מֵעִיר לָעִיר (*Onk. Ros. Win. Ges. Tuch*) sein kann, auch es sich hier mehr um die Land- als um die Stadtbewohner handelt. Vielmehr besagt er: *das Volk aber führte er hinüber nach den Städten* (wo לֶעָרִים für אֶל־הֶעָרִים des distrib. Nebensinns wegen gesagt sein müsste, *Del.*[4]), nicht etwa um Befehle zu empfangen (*Rave, Schum.*), sondern zur Ernährung bei den Magazinen (41, 35. 48); aber das wäre zu kurz gesagt, u. eine Bemerkung dieses Inhalts gehörte eher hinter V. 26 (*Kn.*). Das voraufgestellte וְאֶת־הָעָם verlangt, dass die der Erwerbung der אֲדָמָה entsprechende Erwerbung der Personen hier ausgesagt werde, vgl. 19 u. 23. Die Überführung sämmtlicher Landbewohner in die Städte, als eine simultane u. dauernde, wäre auch sinnlos. מקצה] s. 19, 4. — V. 22. „Nur die priesterl. Ländereien blieben bei der Erwerbung ausgeschlossen. Denn die Priester hatten von Seiten des Königs ein Bestimmtes (חֹק wie Prov. 30, 8. 31, 15. Ez. 16, 27, vgl. zu Lev. 7, 34), u. lebten von diesem ihrem Bestimmten, was ihnen der König gab. Sie brauchten also in der damaligen Noth ihre Ländereien nicht zu verkaufen." Dass die Ländereien der Priester steuerfrei waren, weiss man auch sonst (Diod. 1, 73. Herod. 2, 168; nach letzterem auch die der Krieger). Dass sie aber vom König auch bestimmte Lieferungen hatten, sagt Diod. 1, 75 nur von den aus den Priestern gewählten Richtern (doch vgl. Herod. 2, 37). — V. 23 f. Jos. macht mit den Äg. aus, ihnen (näml. das erstemal, da sie wieder säen) den Samen zur Besäung des nun dem König gehörigen Landes zu liefern, wofür sie dann $^1/_5$ des Ertrags an den König zu steuern haben. חֵא] nur noch Ez. 19, 43 (Dan. 2, 43). בַּתְּבוּאֹת] u. dann *bei den Einbringungen* d. i. bei der Einheimsung der Ernte; nur wenn die praep. בְּ gestrichen (LXX) oder durch מִן ersetzt würde, könnte תְּבוּאָה seine gew. Bedeutung *Ertrag* haben. יָדֹת] wie 43, 34. יִהְיֶה] s. 15, 17. וְלֶאֱכֹל לְטַפְּכֶם] fehlt in LXX; es ist entweder eine Glosse, oder muss es urspr. hinter וּלְאָכְלְכֶם gestanden haben (*Olsh.*). Bei der grossen Fruchtbarkeit Ägyptens „erscheint die Abgabe für Bebauer, die nicht Eigenthümer des Bodens waren, nicht zu hoch, vgl. die Abgaben der Juden unter den Syrern 1 Macc. 10, 30. Die Messenier hatten die Hälfte der Feldfrüchte an die Spartaner (Paus. 4, 14, 3) abzuliefern. Nicht weniger betragen die Abgaben unter türk. Herrschaft (*O. v. Richter* Wallfahrten 178; *Seetz.* I. 47; *Ritter* X. 810. XV. 849) u. bei arab. Fellaḥ's (*Burckh.* Bed. 23). In Syrien kommen auch 2 Drittheile vor (*Seetz.* I. 96), u. um Ispahan geben die Bauern,

Digitized by Google

welche Boden u. Saatkorn von der Regierung erhalten, an diese gar $^3/_4$ des Ertrags (*Morier* zweite R. 163) ab. — V. 25. Die Äg. erklären sich zufrieden, da Jos. ihr Leben erhalten hat u. wünschen nur an ihm einen gütigen Herrn zu haben" (*Kn.*). — V. 26. Dies wurde zu einer dauernden Einrichtung. Er machte *es*, näml. das V. 24 gesagte (vgl. 15, 6), zu einer Bestimmung über das Ackerland Ägyptens *für Pharao*, zu seinen Gunsten, *hinsichtlich des Fünften*. Aber dieser Ausdruck ist geschraubt; die alten Übers. drücken theils לְפַרְעֹה הַחֹמֶשׁ als Satz für sich u. Erklärung zu אֹתָהּ (*Peš.*), theils לְפַ׳ לְהַמֵּשׁ *dem Ph. den Fünften zu geben* (LXX) aus. — Die zu des Vrf. Zeit noch bestehende Entrichtung des Fünften vom Bodenertrag an den König, wovon nur die priesterl. Äcker ausgenommen waren, wird hier auf eine Einrichtung des Josef zurückgeführt u. mit der Verwandlung der äg. Grundbesitzer in Kronbauern oder Erbpächter des Königs aus Anlass der 7 Hungerjahre in Verbindung gebracht. Es ist das die einzige dauernde Einrichtung Josef's im äg. Staatswesen, von welcher die hebr. Sage eine Spur bewahrt hat, u. wenn gleich die Einzelheiten der Erzählung (Anknüpfung an die 7 unfruchtbaren Jahre, Erschöpfung des Kaufgeldes des Kornes, Verkauf des Viehes u. s. w.) nur der naiven Sage angehören, so wird doch die Einrichtung der Kronbauernschaft u. die Entrichtung des Fünften einen geschichtl. Grund haben. Aber einheimische äg. Nachrichten kennt man bis jetzt darüber nicht. Die weit späteren class. Schriftsteller erwähnen die Abgabe des Fünften nicht, wohl aber sagt Diod. 1, 73 f., dass in Äg. der Grund u. Boden dem König, der Priesterkaste u. Kriegerkaste gehöre; die Krieger nennt als Grundbesitzer auch Her. 2, 168. Aber gerade bezüglich der Krieger, welche unser Bericht gar nicht nennt, scheint aus Her. 2, 141 hervorzugehen, dass sie erst in verhältnissmässig jüngerer Zeit in den Besitz ihrer Grundstücke gekommen waren (*Kn.*). Mit der dem Sesostris (d. h. Sethi I u. Ramses II) zugeschriebenen Eintheilung Ägyptens in 36 Nomen unter je einem Oberbeamten (Diod. 1, 54) u. der Austheilung des Landes in gleichen viereckigen Stücken an die einzelnen Äg. gegen Entrichtung einer jährl. Abgabe (Her. 2, 109), unsern Bericht hier zu combiniren (wie Artapan bei Eus. pr. ev. 9, 23 zu thun scheint) hat man kein Recht; von Eintheilung u. Vertheilung des Landes sagt der Text nichts (selbst nicht nach der mass. Lesart V. 21), im Gegentheil sind 41, 35. 38 die einzelnen Bezirke mit ihren Städten schon als vorhanden vorausgesetzt. — V. 27 nach C u. A (s. die Vorbem.) lenkt zu Israel zurück. Von Jos. begünstigt, machte es sich in Äg. ansässig u. mehrte sich sehr. יִשְׂרָאֵל] hier vom ganzen Stamm, s. zu 35, 10. ויאחזו] 34, 10.

4. Jacob's letzte Anordnungen und Tod, Cap. 47, 28—49, 33.

a) Cap. 47, 28—31. Beginnend mit der Angabe *des Alters, das Jacob erreichte*, V. 28 (wie 27) nach A, lässt R zunächst V. 29—31 eine *Verordnung Jacob's an Josef über sein Begräbniss in Kenaan*

Digitized by Google

nach C folgen (während er die entsprechende des A an's Ende 49, 29 ff. verlegt). Dass hier C erzählt, erhellt aus יִשְׂרָאֵל 29. 31 u. einer Reihe anderer Redensarten. Noch anderes, was C über den Abschied Israels von Josef berichtete, wird in Cp. 48 (mit B zusammengearbeitet) nachgebracht; selbst die hier in V. 31 vorausgesetzte Situation findet erst in 48, 1f. (vgl. 49, 33) ihre Erklärung u. Ergänzung. Das urspr. Gefüge der Erzählung des C ist von R, zum Zweck der Compilation mit den anderen Quellen, aufgelöst. — V. 28. Jacob nach der Einwanderung lebt noch 17 Jahre u. bringt (47, 9) sein Alter auf 147 Jahre. וַיִּחְיוּ] s. 1, 14; *Sam.* ויהיו. — V. 29ff. Beim Herannahen seines Todes lässt Israel den Jos. kommen u. eidlich versprechen, dass er ihn in Ken. im Familienbegräbniss (etwas anders 50, 5) begraben wolle. (Bei A in 49, 29 richtet Jacob diesen Wunsch an alle Söhne u. verlangt keinen Eid). יִשְׂרָאֵל] s. zu 35, 10. וַיִּקְרְבוּ וג׳] s. 27, 41 (Dt. 31, 14) bei C. אִם־נָא וג׳] 18, 3 u. ö. bei C. *lege doch deine Hand unter meine Hüfte*] 24, 2 bei C. חֶסֶד וֶאֱמֶת] 24, 49. 32, 11 bei C. וְשָׁכַבְתִּי עִם־אֲבֹתַי] wie Dt. 31, 16 bei C; über den Sinn s. zu 25, 7. קִבְרָה] s. zu 35, 20. Über die Conjectur מִקְבָּרָתוֹ sc. der Raḥel (*Brust*) s. zu 48, 7. *Isr. beugte sich auf das Kopfende des Bettes hin*] d. h. er sass bei der Rede mit Jos. aufrecht auf seinem Lager (48, 2. 27, 19), machte aber darauf die Niederwerfung nach dem oberen Ende desselben hin u. dankte Gott für die Erhörung des letzten Wunsches. Ebenso der alte David in einem ähnl. Fall 1 R. 1, 47 (*Kn.*). Die LXX (Hbr. 11, 21) *Ital.*, *Peš.* drücken מַטֵּה für מִטָּה aus, als hätte sich Jacob auf die Spitze seines Stabes niedergebeugt, aber mag man den Stab Josef's als Abzeichen seiner Würde, u. die ihm dargebrachte Huldigung nach 37, 7, oder den Hirtenstab Jacob's selbst (32, 11), an dem er durchs Leben gewandert war, verstehen, ein vernünftiger Zweck solcher dem Stabe oder Gott über dem Stabe gebrachten Huldigung lässt sich nicht ersehen, noch weniger, warum gerade der רֹאשׁ desselben hervorgehoben wäre, u. ein Suff. (מַטֵּהוּ) wäre erforderlich, wogegen „das Bett" (48, 2) des dem Sterben nahen, als durch den Zusammenhang an die Hand gegeben, das pron. suff. entbehren konnte.

b) Cap. 48. *Adoption u. Segnung der 2 Josefsöhne Manasse u. Efraim durch Jacob*, von R aus ABC zusammengearbeitet. Auf die Nachricht von seiner Erkrankung besucht Jos. mit seinen 2 Söhnen den Jacob 1f. Jacob nimmt die 2 Josefsöhne förmlich als seine 2 eigenen Söhne an, so dass sie fortan als Jacobsöhne gelten sollen 3—7. Darauf in seiner Freude über den Anblick derselben lässt er sie von Jos. vor sich stellen u. ertheilt ihnen einen feierl. Segen, so jedoch, dass er dem jüngeren, Efraim, den Vorzug zuerkennt 8—20. In einem Nachwort an Jos. verleiht er diesem den einstigen Besitz Šekhems 21f. — In diesem Stück gehören V. 3—6 (*Ilg. Ew. Kn. Hupf. Schr. Nöld. Wl.*) u. 7 (s. d.) dem A an: אֵל שַׁדַּי 3, die Rückbeziehung von 3f. auf 35, 6. 9. 11, אֲחֻזַּת עוֹלָם u. זַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ 4, הוֹלִיד 6 u. die Vorliebe des A für die Darstellung staatsrechtlicher Dinge lassen daran nicht zweifeln. Das Übrige V. 8—22 wird gewöhnlich (*Kn. Hupf. Ew. Schr. Wl.*) wie auch V. 1f. meist dem B zugeschrieben,

Digitized by Google

für welchen der Gottesname אלהים 9. 11. 15. 20f., רָאָה 11, המלאך u. יקרא בהם שמי 16, (so seltene Wörter wie פָּלַל 11, דָּגָה 16), die Auszeichnung Josef's in seinen Söhnen durch einen besondern Segen (15. 21), u. die eigenth. Angabe über Šekhem 22 entschieden zeugen. Aber schon die häufige Benennung des Erzvaters mit *Israel* (ein Kennzeichen des C u. R) 2. 8. 10f. 13f. 21, (neben Jacob 2f.), macht die Abstammung des ganzen Stücks von B unwahrscheinlich, denn die Annahme (*Wl.*), „dass der Bearbeiter von Cp. 48 ab den Unterschied von Jacob u. Israel nicht mehr conservirt habe", erscheint in Anbetracht von 49, 1. 33. 50, 2 unhaltbar. Da ausserdem das doppelte Heranführen der Josefsöhne (zum Segnen) 9 f. 13 auf zweierlei Berichte über dieselbe Sache hinweist, so ist nicht zu zweifeln, dass in V. 8—22 der Text von R aus B u. C ebenso zusammengesetzt ist, wie in Cp. 27 u. s. Während nach B Jac. Josefs Söhne herzt u. küsst u. seiner Freude, sie noch gesehen zu haben, Ausdruck gibt, im übrigen aber *Josef* in seinen Söhnen segnet, auch ihm Šekhem im voraus verleiht 8*. 9a. 10b. 11 f. 15 f. 20b. 21 f., ist bei C die Voranstellung Ephraims vor Manasse zum eig. Mittelpunkt der Darstellung u. der Segen wesentlich zu einem Segen der *Josefsöhne* gemacht, auch das Motiv der Erblindung Jacobs eingeführt, u. durch die Einsprache Josefs gegen die Verwechslung die ganze Scene lebendiger gemacht 9b. 10a. 13 f. 17—19. 20c. Maassgebend bei dieser Scheidung ist nam. auch אלהים, nicht aber ישראל; dieser Name ist vielmehr durch ganz V. 8—22 durchgeführt, u. beweist, dass der Compilator hier den C zu Grund gelegt, den B nur eingearbeitet hat. Vor 9b. 10a fehlt freilich etwas, was C gehabt haben muss, aber ganz 8 f. dem C zu geben (*Budde* in ZATW. III. 58 f.), hindert sowohl וירא 8 (gegen 10a) als אלהים 9; vielmehr also sind die einleitenden Worte des C (zu Gunsten des B) weggelassen; hinwiederum ganz 10 (*Bud.* 59) kann nicht von B sein. Umgekehrt V. 13 f. 17—19 dem C abzusprechen u. für eine freie Interpolation eines Spätern zu erklären (*Kuen.* O.2 144), ist keine Veranlassung; vielmehr bereiten 9b. 10a, wie schon 2b darauf vor; צעיר 14 verräth den C (auch ימאן 19); die spätere Voranstellung Ephraims vor Manasse bei BC (s. zu V. 5) trotz 41, 51 f. könnte schwerlich durch die beiläufige Bemerkung 20c motivirt erscheinen, selbst wenn sicher wäre, dass sie dem B angehört (*Kuen.*) u. nicht vielmehr dem Vrf. von 13 f. 17—19. — Auch V. 1 f. sind aus B (1. 2a) u. C (2b) zusammengesetzt, u. sollen (im Sinn des R) zugleich als Einleitung zu allen bis 49, 32 folgenden Anordnungen (48, 3—7. 8—22. 49, 1—28. 29—32) gelten; sie sämmtlich sollen vor Jacobs Tod auf seinem Krankenbett (s. 49, 33) vorgenommen sein. Von C (*Bud.*) kann 1. 2a nicht sein, weil bei C (47, 29) Josef von Jacob vor seinem Tod *gerufen* wird; umgekehrt beweist (gegen *Kuen.*) וישב על המטה, als Voraussetzung von V. 13 f., für C (ebenso wie ישראל). — Über muthmaassliche Änderungen durch R in V. 5. 20 s. d. Vorstehender Analyse schlossen sich im wesentlichen an *KS.*, *Kitt.*

V. 1 f. *Josef's Besuch bei Jacob*, einleitend zu allem Folgenden. V. 1 nach B. Josef besucht seinen kranken Vater u. nimmt seine beiden

Digitized by Google

Söhne (41, 50 f.) mit sich, welche nachher V. 8 ff. (nicht nothwendig 3—7) als persönlich anwesend vorausgesetzt sind. וירחי אחרי וג׳] s. zu 15, 1. וַיֹּאמֶר] *u. man sagte* (*Ges.* 144, 3ª); die 3 p. S. (hier härter als 11, 9. 16, 14 u. ö.) etwa wie 42, 25. 43, 34; ebenso V. 2. Das Pass. haben die Mass. verschmäht, anders 22, 20 (וַיֻּגַּד) u. Jos. 2, 2 (וַיֵּאָמֵר). — V. 2ª (nach יַעֲקֹב) aus B, 2ᵇ (nach יִשְׂרָאֵל) aus C (vgl. 47, 31. 49, 33), nach welchem Isr., auf die Meldung der Ankunft Josefs, seine Kräfte zusammennimmt u. sich auf seinem Lager aufsetzt, um den Sohn zu empfangen. — V. 3—7 nach A, urspr. wahrscheinlich mit 49, 29 ff. zusammenhängend, u. dort in Gegenwart der übrigen Söhne zu Josef geredet, aber von R hieher versetzt, um alles auf Jos. bezügliche beisammen zu haben. Jacob *nimmt die 2 Josefsöhne zu Jacobsöhnen* an. Josef, der Hauptstamm Israels (neben Juda) u. der volkreichste von allen, erhielt, nach der Ausscheidung Levi's, in der dodekadisch gegliederten Volksgemeinde eine doppelte Stimme, u. galten seine 2 Abtheilungen, Efr. u. Man., rechtlich als 2 Stämme (nach Num. 1 ff. schon seit Mose's Zeiten), erhielten darum auch bei der Vertheilung Kenaan's 2 Loose (Jos. 14, 4. 17, 14 ff.), obwohl sie auch später noch öfters als Stamm oder Haus Josef's zusammengefasst werden (vgl. ausser 49, 22 ff. u. Dt. 33, 13 ff. zB. Jos. 17, 14. 17. 18, 5. Jud. 1, 22 f.). Die Entstehung dieser Einrichtung will A hier erklären. Er berichtet, Jacob habe Man. u. Efr. zu Söhnen angenommen u. dadurch den Stammvätern der andern Stämme gleichgestellt. Der Sache nach hiess das, den Jos. zum Rang des Erstgebornen mit doppeltem Antheil (Dt. 21, 17) erheben, obgleich diese Wendung hier nicht gebraucht ist (s. aber 1 Chr. 5, 1 f.). — V. 3 f. Jacob erinnert an die ihm in Luz (35, 6. 15) gewordenen Segnungen u. Verheissungen Gottes 35, 11 f., wornach eine Gemeinde von Stämmen aus ihm hervorgehen und Kenaan zum Besitz erhalten werde. קָהַל עַמִּים] 28, 3. 35, 11. אֲחֻזַּת עוֹלָם] 17, 8. — V. 5. Mit Rücksicht (וְעַתָּה) auf diesen künftigen Landbesitz erklärt er, dass die 2 dem Jos. in Äg. schon gebornen Söhne ihm, dem Jacob, als seine Söhne angehören sollen, wie Ruben u. Šimeon, seine 2 ältesten Söhne. Sie werden damit zu Ahnherrn von besonderen Stämmen erhoben, wie die Jacobsöhne solche sind, u. mit den gleichen Rechten wie diese. Dass Efr. vor Man. genannt wird, scheint auf stillschweigender Änderung des R (nach 19 f.) zu beruhen, denn bei A ist sonst Manasse immer vorangestellt (Num. 26, 28 ff. 34, 23 f. Jos. 14, 4. 16, 4. 17, 1); dieselbe Correctur Num. 1, 10. — V. 6. Dagegen die später Gebornen sollen nur als Josefsöhne gelten; *auf den* (nach dem) *Namen ihrer Brüder sollen sie genannt werden in ihrem Erbtheil* d. h. „ihre Nachkommen sollen mit den Efraimiten u. Manassiten zusammenwohnen, unter diese gerechnet werden.“ Nachgeborne Söhne Josef's werden sonst nicht genannt. Die Meinung wird also nur sein: alles, was später als Josefhaus gilt, wird entweder Efr. oder Man. zugezählt. — V. 7 erinnert er, dass ihm, als er aus Paddan kam, die Raḥel unterwegs in Ken. in der Nähe von Efrath starb, u. er sie dort begrub, vgl. 35, 16—20. עָלַי] nicht: *bei mir* (*Kn.*, *Ke.*). sondern: mir zum Leid, eig. zur Last. *Paddan*] für Paddan Aram

Digitized by Google

(s. 25, 20), nur hier (*Sam.* מפדן ארם). Diese Erinnerung galt insgemein als Begründung zu V. 5 f.: der geliebten, aber früh verstorbenen Raḥel zu Ehren erhebe Jac. ihre Enkel zum Rang von Söhnen von ihr, weil nach der Kinderzahl sich das Ansehen des Weibes u. der Stammmutter richte (*Kn.*). Aber ein Causalverhältniss ist durch das absol. vorausgestellte ואני nicht ausgedrückt, u. mit der Raḥel Begräbniss hat die Adoption ihrer Enkel keinen Zusammenhang; auch die Einsetzung von אִמְּךָ nach רָחֵל (LXX *Sam. Peš.*) schafft einen solchen nicht. Vielmehr waren bei A, bei dem urspr. 49, 1$^{a\alpha}$ (ויקרא—בניו). 28$^{b\beta}$ (ויברך וג׳) 29$^{a\alpha}$ (ויצו אתם). 48, 3—7. 49, 29 auf einander folgten, die Fortsetzung dieses V. die Worte אני נאסף וג׳ [וְעַתָּה] in 49, 29, u. hatte demnach die Bemerkung den Zweck (*Nöld.*), zu dem Befehl, ihn (den Jacob) im Erbbegräbniss in der Makhpela zu begraben, hinüberzuleiten (so jetzt auch *Del.*[5]). Dass bei der Compilation der verschiedenen Berichte R V. 7 lieber hieher als zu 49, 29 nahm, dazu wird die besondere Beziehung der Raḥel zu Josef, an welchen hier die Rede geht, die Veranlassung sein. Der abrupte Schluss, der auf eine Fortsetzung hinweist, bekommt nun den Sinn, dass Jacob auf einmal durch den Anblick der Söhne Josef's (V. 8) in seiner Rede unterbrochen wurde. Eine blosse Glosse zum Text (*Hupf.* 36; *Schr.*) aus 35, 16. 20 wird der V. nicht sein, da man einen Zweck derselben nicht einsieht; nur הוא בית לחם (im Munde des Jacob unpassend) ist hier wie 35, 19 jüngerer Zusatz. Auch andere sprechen V. 7 dem A ab. Nach *Budde* ZATW. III. 62 ff. (*Kuen.* O.[2] 69. 317) soll V. 7 ein von R[1] hinter 49, 32 gemachter, erst später von dort losgetrennter Einschub sein, durch welchen R, indem er zugleich 49, 31 a. E. ואת־רחל im Text des A strich, diesen mit 35, 16—19 (BC) habe ausgleichen wollen. Wie überflüssig, da der angebliche Widerspruch schon durch Tilgung des ואת־רחל beseitigt war! u. welches Unrecht, einen Widerspruch gegen die anderweitige Überlieferung in A erst hinein zu corrigiren, um ihn dann durch R ausgleichen lassen zu können! Nach *Bruston* (ZATW. VII. 207) u. *KS.* soll V. 7 ein Fragment des C (mit חָרָן für פַּדָּן) sein, das bei ihm zwischen 47, 29 u. 30 gestanden habe, u. die Bitte Jacobs dort gelautet haben, ihn im Grabe der Raḥel (בִּקְבֻרָתָהּ, trotz עִם אֲבֹתַי!) zu begraben. Dem A zu lieb habe R dort geändert, u. den V. in seine jetzige Stelle gesetzt. Aber warum gerade hieher? warum מחרן in מפדן ändern? u. so gewiss Jacob in der Sage den Vorzug vor Raḥel hat, so gewiss hätte sie das fragl. Grab Jacobgrab, nicht Raḥelgrab genannt. — V. 8—22. *Die Segnung der Josefsöhne* nach B u. C. „Efr. u. Man. gehörten zu den volkreichsten Stämmen, besassen ausgedehnte u. schöne Ländereien, hatten grosse Macht u. Bedeutung, waren also besonders gesegnet (49, 22 ff. Dt. 33, 13 ff.), am meisten von beiden aber Efr.“, dessen Stammvater als der jüngere Sohn Josef's galt; er gewann nam. dadurch, dass der Führer Josua ihm angehörte u. Šekhem u. Šilo in seinem Gebiet lagen, eine hervorragende Bedeutung; in der Richterzeit (Jud. 8, 1 ff. 12, 1 ff.) wie in der Zeit des getheilten Königreichs war er der eig. Mittelpunkt Israels. Sowohl die Vorzüge der beiden Stämme als der Vorrang des jüngern Efr. werden hier aus dem Segen

Digitized by Google

des Stammvaters erklärt nach der (zu 27, 33 bemerkten) Voraussetzung, dass die Segensprüche von Gottesmännern Kraft u. Wirkung haben. — V. 8. Isr. bemerkt die Anwesenheit der beiden Josefsöhne, bricht die Rede ab u. fragt, wer sie seien. Er kennt sie nicht etwa blos wegen seines schlechten Gesichtes nicht, sondern hat nach 11 sie überhaupt noch nicht gesehen, denn die Zeitrechnung des A (47, 9. 28 vgl. 41, 50, wornach Jacob schon 17 Jahre in Äg. u. die Söhne bereits Jünglinge waren) ist hier nicht vorausgesetzt. מִי אֵלֶּה] + לך *Sam.* LXX, vgl. 35, 5. — V. 9 f. Auf Josefs Bescheid hin, dass das seine ihm *hier* (wie 38, 21 f.) von *Elohim* gegebenen (vgl. 33, 5) Söhne seien, verlangt Isr. (nach C), er solle sie ihm herbringen, er wolle sie segnen, u. wird 10ª dieses Herbringen mit der Stumpfsichtigkeit des Greisen begründet. קָחֶם־נָא] *Ew.* 253ª. וַאֲבָרְכֵם] diese in Bär's Ausg. aufgenommene mass. Pausalaussprache (wie מְצַחֵק 21, 9 u. das häufige לְעוֹלָם וָעֶד) ist singulär u. nicht allgemein durchdrungen (*König* S. 232); *Ges.* 58, 3 A. 1. *vor Alter schwer*] d. i. stumpf (vgl. 27, 1. 21 f.). — V. 10ᵇ wird zu B (vgl. 12) gehören, während der Aufforderung 9ᵇ (C) erst V. 13 entspricht. — V. 11 f. Er gibt seiner Freude über den unverhofften Anblick Ausdruck. פִּלֵּל] *urtheilen* d. i. *erachten, denken*, nur hier so. רְאֹה] 31, 28. Trotz des einleitenden ויאמר ישראל sind ראה וג׳ Worte des B, bei welchem von der Stumpfsichtigkeit Jacobs nichts bemerkt war. Ebenso V. 12 (bemerke אֹתָם statt Suff.). Bei B war der Zweck des Herzuführens der Söhne, dass Jacob sie umarmen u. küssen konnte. Nachdem das geschehen, führt Jos. sie wieder aus dem Schoosse des Vaters (also dieselbe Situation wie 2.ᵇ 13 f. vorausgesetzt) weg, denn die eig. Segnung betraf bei ihm den Josef selbst 15 f. 21. Nach dem Context des R freilich führt Jos. sie nur heraus, um ihnen zur feierl. Segnung die richtige Aufstellung zu geben 13 f. Aber warum that er das nicht sogleich, nachdem er die Aufforderung 9ᵇ gehört hat? לְאַפָּיו] auch Num. 22, 31 (bei C, vgl. 2 S. 14, 33. 18, 28. 24, 20. 1 R. 1, 23), sonst bloss אַפַּיִם 19, 1 (C). 42, 6 (B). An ein לְאַפָּיו = לְפָנָיו (*Del.*⁵) ist (trotz 1 S. 25, 23) nicht zu denken, demgemäss aber auch וַיִּשְׁתַּחֲווּ der LXX *Sam. Peš.* (*Mich.*, *Ilg.*, *Ew.* G.³ II. 396) gegenüber vom mass. וַיִּשְׁתַּחוּ zu verwerfen. Ursprünglich (bei B) mag die Niederwerfung Josef's Vorbereitung zu einem Segensempfang (15 f.) gewesen sein; nach dem jetzigen Text soll sie Ausdruck ehrfurchtsvollen Dankes für die Zusage der Segnung seiner Söhne (9ᵇ 13 f.) sein. — V. 13 f. nach C. Auf die Aufforderung 9ᵇ hin stellt Jos. seine Söhne so auf, dass Isr. den älteren (Man.) zur rechten u. den jüngeren (Efr.) zur linken Hand bekommt, u. führt sie in dieser Aufstellung ihm zu. Aber Isr. legte vielmehr seine Rechte auf des jüngeren (צָעִיר s. zu 29, 26) u. die Linke auf des älteren Haupt, weil jener den Vorzug vor diesem haben soll. Die rechte Hand war auch bei den Hbr. die bevorzugte (1 R. 2, 19. Ps. 45, 10. 110, 1), s. auch 35, 18. שִׂכֵּל אֶת־יָדָיו] erklärende Appos. zum vorigen, nicht: *er machte* oder *behandelte klug seine Hände* d. i. legte sie mit Bedacht also (*Onk. Saad.*, *Gr Ven.*, *Luth.*), da selbst, wenn שִׂכֵּל = הִשְׂכִּיל zu erweisen wäre, vielmehr בְּיָדָיו zu erwarten stände, sondern nach شكل *ligavit*,

Digitized by Google

plexuit (mit LXX *Peš. Vulg. TgJon.* u. den meisten Neueren): *er verflocht seine Hände* d. h. verwechselte sie, legte sie kreuzweise. „Für diese Erkl. spricht der folg. Satz des Grundes: *denn Man. war der Erstgeborne.* Ihm kam die Rechte zu; er erhielt sie aber nicht, weil Israel die Hände wechselte“ (*Kn.*). Die Handauflegung kommt zwar auch bei Weihungen zu einem Beruf (Num. 8, 10. 27, 18. 23. Dt. 34, 9) vor, aber darum ist nicht jede Handauflegung Zeichen einer Weihe (BL. II. 583 f.). Immer aber ist sie das äussere Zeichen u. Mittel, durch welches einer die ihn bewegenden u. laut werdenden Gefühle als dem von der Handauflegung getroffenen geltend darstellt u. gleichsam auf ihn hinüberleitet (s. zu Lev. 1, 4). Aus der christl. Zeit, wo dieser Brauch häufiger war, vgl. Marc. 10, 16 (Matth. 19, 13 f.). — V. 15 f. nach B. Er segnet *Josef*; nach 13 f. erwartet man *sie* (was LXX herstellen). Aber 15 f. sind urspr. Worte einer andern Schrift. Der, welcher den Segen schaffen soll, wird dreimal genannt, was hier so wenig zufällig sein wird, als in dem ähnl. Fall 9, 25 ff. (S. 161). הִתְהַלְּכוּ לְפָנָיו] zu 17, 1. *der mich weidete*] als Hirt mich behütete u. versorgte (Ps. 23, 1. 28, 9. Jes. 40, 11), im Munde des Musterhirten Jacob ein treffendes Bild, vgl. 49, 24. מֵעוֹדִי עַד־הַיּוֹם הַזֶּה] im AT. nur noch Num. 22, 30. *der Engel*] in dem Gott ihm erschien u. aus seinen Nöthen ihn erlöste (vgl. 31, 11. 32, 25 ff. 28, 11 ff. 32, 2 f., alle bei B); er steht hier, wie auch sonst, permutative für Gott selbst; s. zu Ex. 3, 2. יִקָּרֵא בָהֶם שְׁמִי] s. 21, 12. *sollen wachsen an Menge*] sich vermehren, volkreiche Stämme werden; דגה, nur hier im AT. — V. 17 f. nach C. Josef hält die Lage der Hände des Segners für ein Versehen u. will Jacob's Rechte von Efraim's Haupt auf das Manasse's bringen, als welcher der Erstgeborne ist (*Kn.*). וַיֵּרַע וג׳] 38, 10 (21, 11 f.). — V. 19 (C). Aber Jac. weist die Einsprache ab, u. erklärt zu wissen, was er thue; er spricht (in der Kraft des Geistes) jetzt geradezu aus, Man. werde auch zahlreich u. mächtig werden, sein jüngerer Bruder aber ihn an Grösse u. Menge übertreffen. וַיְמָאֵן] 39, 8 (37, 35). וְאוּלָם] wie 28, 19. מְלֹא הַגּוֹיִם] nicht partitiv: der vollste (מְלֵא) der Stämme, sondern: *er wird die Völkerfülle* d. h. Völkermenge (Jes. 31, 4) oder der Volkreichthum selbst *werden;* גּוֹיִם 35, 11 von den Stämmen Israels (wie עַמִּים 28, 3. 48, 4) gebraucht, ist hier von noch kleineren Volksabtheilungen gesagt. Die Verhältnisse im hl. Land (nicht Num. 26, 34, 37, 1, 33. 35) sind ins Auge gefasst. — V. 20 ein weiteres Segenswort Jacobs nach B, erst durch R von seinem Zusammenhang mit 15 f. losgetrennt u. mit der Einleitung 20ª ויברכם—לאמר (vgl. 15, 18) versehen, welches laut ־ֵם R auf die Josefsöhne bezogen wissen wollte, während בְּךָ zeigt, dass es urspr. an Josef gerichtet war (wie 15 f.). Die LXX änderten בְּךָ in בָּכֶם, u. *Bud.* 59 hält das für ursprünglich. Josef's Name soll, vermöge der Grösse u. Bedeutung der 2 Josefstämme, zu einer sprichwörtl. Segensformel in Isr. werden, s. zu 12, 3. Die Formel muss einst so üblich gewesen sein. Auch in dieser Formel ist Efr. vor Man. gestellt; ob schon von B oder erst durch Änderung des R (vgl. V. 5)? ist nicht auszumachen (doch s. 50, 23). In ersterem Fall könnte auch *u. er setzte Efr. dem Man. vor* von B sein (*Kuen.*),

Digitized by Google

in letzterem wäre es von R, oder durch R hieher gerückte abschliessende Formel des C. — V. 21f. Ein letztes Segenswort sicher aus B genommen (ישראל von R). Jacob an die Verheissungen vom künftigen Landbesitz (zuletzt 46, 3 bei B, 48, 4 bei A) glaubend, verleiht im Hinblick auf die Wiederkehr seiner Nachkommen *in das Land der Väter* (31, 3) dem Josef *éine* (über אַחַד s. *Ges.* 130, 6) *Schulter* (Rücken) *über* seine *Brüder hinaus*, vgl. zu עַל Ps. 16, 2. Qoh. 1, 16 (2 S. 11, 23. Ps. 137, 6). שְׁכֶם] von *Onk. Peš. Saad.* ungenau mit *Theil* übersetzt, von *JDMich. Böhm.* falsch mit arb. *šukm* (Geschenk) zusammengestellt, kann wie סֶתֶם Num. 34, 11. Jos. 15, 8. Jes. 11, 14 u. ähnl. Wörter im Arab. (Ges. th. 1407) nur *Berg-* oder *Landrücken* bedeuten, u. ist gewählt mit Beziehung (LXX *Σίκιμα*) auf *Šekhem* im Stammgebiet Efraim's, eine der wichtigsten Städte des Landes, Begräbnissort Josef's Jos. 24, 32, Ort von Landtagen Jos. 24, 1. 25. 1 R. 12, 1, frühester Königssitz Israels Jud. 9, 1. 1 R. 12, 25; s. auch zu Gen. 12, 6f. Dieses Šekhem gibt Jac. dem Jos. im Vorzug vor den andern, so dass er um es wie um eine Schulter oder einen Rücken über sie hervorragt. Diesen Rücken darf man nicht (*Tuch, Kn. Del.*[4] a.) zu einem ganzen Stammgebietstheil umdeuten, in dem Sinn, dass Josef einen Landestheil mehr als die andern, also im ganzen 2 bekommen soll, vgl. V. 5 bei A; ein ganzer Landestheil wäre nicht blos éin Rücken, u. שְׁכֶם אֶחָד kann nicht s. v. a. ein Gebietstheil, in welchem Šekhem liegt, sein. Gerade Šekhem verschenkt er, da er dieses mit seinem Schwert u. Bogen (Jos. 24, 12) d. i. durch eine Waffenthat dem Amoriter d. h. nach B (s. Jos. 24, 8 u. vgl. Gen. 14, 7. 15, 16) dem Landesbewohner abgenommen. Vrf. bezieht sich damit auf eine von der Darstellung des A u. C in Cp. 34 abweichende Gestaltung der Sage (s. zu 34, 27—29), wogegen natürlich 33, 19. Jos. 24, 32 (über den Kauf eines Grundstücks bei Šekhem) als eine wesentlich andere Sage wohl damit bestehen kann. Die Conjectur לֹא בְּחַרְבִּי וג׳ für בְּחַרְבִּי וג׳ (*Kuen.* ThT. 1880 p. 27f.) ist ebenso unnöthig, als die Umdeutung von Schwert u. Bogen zu Gebet (*Onk. Raš.* a.) oder Gerechtigkeit oder Geld (*Hier.* qu.) unzulässig. Auch ist לָקַחְתִּי, so wenig als נָתַתִּי (s. zu 1, 29), Perf. proph. (*Ros. Tuch Kn. Del. Ke.* a.): meinte er eine erst künftige Eroberung bei der Besitznahme Kenaan's, so wäre gar nicht angedeutet, warum er gerade Šekhem verschenkt, u. לָקַחְתִּי (nicht einmal לָקַחְתֶּם) wäre der denkbar unpassendste Ausdruck für תִּקַּח oder תִּקָּחוּ. Sonst s. S. 368. Wie in der späteren Haggada dieser Krieg Jacob's gegen die Amoräer neu erzählt wurde, s. im BJub. c. 34; Test. Judae c. 3—7; Jalquṭ Šimeoni I. 132; *Jellinek* Beth ha-Midrasch III. 1ff. (auch Tg.Jon.).

c) Cap. 49, 1—28. *Die Sprüche Jacob's* über die Zukunft seiner 12 Söhne oder (V. 28) Stämme. Als eine Vorausverkündigung werden sie V. 1 charakterisirt; es wird öfters (4. 6f. 17. 25f.) darin befehls- oder wunschweise gesprochen, in väterl. Vollmacht verfügt, so dass man sie besser das Vermächtniss Jacob's nennt. Weniger gut nennt man das Stück den *Segen Jacob's*, denn „es enthält auch gar viel nachtheiliges für die Stämme; den 3 ersten (Ruben Šimeon Levi)

Digitized by Google

wird nur ungünstiges" in Aussicht gestellt, voll u. ganz gesegnet werden nur Juda u. Josef; es verhält sich hienach mit diesem Stück anders als mit dem Mosesegen Dt. 33 (*Kn.*); V. 28b (s. d.), worauf jene Benennung gegründet wird, gehört urspr. zu den folg. 29ff. — Jacob hat hier (V. 1) seine sämmtl. 12 Söhne vor sich u. spricht sich der Reihe nach über eines jeden Zukunft in einem kürzeren oder längeren Spruch aus. „Ruben, Juda u. Josef redet er auch an; sie waren die 3 Hauptsöhne; bei ihnen hob sich das Herz des Vaters, u. die Rede wurde lebhafter" (*Kn.*). Die Ordnung, in der die Söhne vorgeführt werden, ist die der Altersfolge, so jedoch, dass wie 35, 23ff. die sämmtl. 6 Leastämme zusammengenommen, u. zwischen sie u. die Raḥelstämme die der 2 Nebenweiber gestellt werden. Ausserdem ist (gegen 30, 17ff. 35, 23. 46, 13f.) Zebulun dem Jissakhar vorgeordnet (darnach auch Dt. 33, 18), vielleicht weil über ihn rühmlicheres zu sagen war, u. sind die 4 Hinterstämme nicht nach der Abstammung, sondern geographisch in der Richtung von Süd nach Nord geordnet (*Ew.* G.³ II. 435). Durchaus ist es die gehobene Rede, in der Jac. spricht, aber an Schwung, Kraft, Bilderreichthum übertreffen diese Sprüche die ähnl. dichterischen Worte in 9, 25ff. 14, 19ff. 24, 60. 25, 23. 27, 27ff. 39f., u. erweisen sich durch ihre eigenthüml. Bilder u. Anschauungen, sowie durch ihre vielen seltenen, zum Theil später ungewöhnlich gewordenen Ausdrücke (wie פַּחַז u. הוֹתִיר 4, מְכֵרָה 5, מְחֹקֵק 10, סוּת 11, חַכְלִיל 12, מִשְׁפְּתַיִם 14, שְׁפִיפוֹן 17, שָׁלוּחַ 21 u. andere in 22—26) als alterthümlicher. „In der älteren Zeit zweifelte man nicht, dass die Rede so von Jac. gehalten worden sei, wie sie vorliegt. Diese Meinung wurde auch von vielen neueren Ausl. noch festgehalten (*Ven. Tell. JDMich. Herd. Knapp, Hensl.* a.), u. hat bis auf die Gegenwart ihre Vertheidiger gehabt" (*Ros. Bmg. Del. Hgst. Sack Ke. Lange* a.; zuletzt *MSTerry*). „Man nahm an, Josef habe die Rede aufgezeichnet u. den Nachkommen überliefert (*Mössl.*), oder jeder Sohn habe seinen Spruch behalten, u. einer später sie vereinigt aufgeschrieben (*Vogel* zu Grot., *JEChSchmidt*). Mit Recht aber hat man eine solche Profetie mit ihren Wortspielen u. Bildern, ihrer Kühnheit u. Kraft, ihrem schönen Parallelismus u. hochpoet. Charakter im Munde eines entkräfteten u. sterbenden Greises für unerklärlich erachtet, noch mehr aber die durch das ganze Stück gehende Kenntniss der israel. Stämme nach ihren Wohnsitzen u. sonstigen Verhältnissen, wie sie erst lange nach Jac. geworden waren. Auch hat man an das Unwahrscheinliche solchen Weissagens bei einem einfachen Nomaden erinnert, zugleich befremdlich gefunden, dass derselbe, wenn er einmal habe weissagen wollen, seine Weissagung blos bis auf die davidische Zeit u. nicht weiter habe herabgehen lassen. Das Gewicht dieser zuerst von *Heinr.* geltend gemachten Gründe veranlasste die vermittelnde Ansicht, Jacob habe zwar die Söhne gesegnet, seine Aussprüche seien aber erst später zu dem vorliegenden Gedicht gestaltet worden (*Plü.*). Die meisten Kritiker indes sprachen die Profetie ganz dem Jac. ab (*Eichh. Justi Vat. deWe. Schum. Bleek* a.), u. entschieden sich für spätere Entstehungszeit, zB. für die mosaische u. für Mose selbst (*Hass.*

Digitized by Google

Scher.), für die letzte Hälfte der Richterzeit (*Ew. GBaur*), für die des Samuel (*Tuch, EMeier*), für die des David (*Heinr., Werlitin, Kn.*), glaubten auch (*Friedr., Bohl.*) in dem Vrf. den Profeten Nathan zu erkennen" (*Kn.*); david.-salom. Zeit vermuthet *Reuss* Gesch. AT.[1] 200f. Der entscheidende Punkt ist hier, dass sämmtl. Sprüche die geogr. u. geschichtl. Verhältnisse, wie sie sich in der Richterzeit gebildet hatten, ins Auge fassen, die ganze Zeit aber von Jacob bis dahin unberührt lassen u. auch höchstens in die erste Königszeit hineinreichen. Diese Beschränkung des Gesichtskreises des Redenden auf einen bestimmten Abschnitt der isr. Geschichte, wobei sowohl der vorhergehende als der folgende Zeitraum völlig leer u. dunkel gelassen wird, ist der deutlichste Beweis, dass hier keine eigentl. Profetie vorliegt. Nur wer Profeten als Wahrsager betrachtet, kann es unanstössig finden, dass Jacob ein einzelnes, scharf abgeschnittenes Stück der isr. Volksgeschichte mit grosser Genauigkeit vorausbeschrieben, alles zwischen ihm u. diesem Stück, also ihm zunächst liegende aber nicht gekannt haben soll. Geistgetriebene Weissagung geht von der Gegenwart aus, knüpft an sie an, gibt wohl auch über die nächste u. nähere Zukunft überraschende Aufschlüsse, verkündigt aber über die ferne u. fernste Zukunft nur solche Gewissheiten, welche aus den ewigen Grundsätzen der göttl. Weltregierung folgen, nicht geschichtl. u. geograph. Thatsachen. Gerade auch die Anknüpfung an die Gegenwart fehlt hier: ausser bei Ruben Šimeon Levi geht der Redner nicht von individuellen Thaten oder Lagen seiner Söhne aus, öfters (8. 13. 16. 19) lässt er sich blos von einer Deutung ihres Namens leiten. Vielmehr aber zeigt der Gesichtskreis dieser Sprüche, dass sie in einer von Jac. weit abstehenden Zeit, aber noch vor der Zersprengung der Stammesgliederung unter der Königsherrschaft verfasst u. zusammengestellt sind. Das Deboralied ist darin schon benützt (13f. vgl. Jud. 5, 16f.). Da auf das Königthum Sauls (27) nicht angespielt ist, u. das über Issakhar u. Dan Gesagte (14—18) sich auf deren Verhältnisse in der vorköniglichen Zeit bezieht, so hätte man guten Grund, die Abfassung in den Ausgang der Richterzeit zu setzen (Aufl.[5]). Da aber V. 8—12 sich am natürlichsten nur aus dem gewaltigen Aufschwung Juda's unter David erklärt, so wird man vielmehr an diese Davidzeit, spätestens die Salomo's, zu denken haben. Die Zeit des getheilten Reichs wird durch V. 8 (10) ausgeschlossen. „Von der Eifersucht zwischen Juda u. Josef, welche nach Salomo's Tod so stark hervortrat, enthält das Stück keine Spur, feiert vielmehr beide Stämme mit gleicher Begeisterung" (*Kn.*). Ganz anders Dt. 33 (nam. V. 7). Dass Josef ein Fürst (נְזִיר 26) unter seinen Brüdern genannt wird, entspricht seiner Stellung, die er von jeher einnahm, u. braucht keine Anspielung auf das Zehnstämmekönigthum zu sein. Die Beziehung des V. 23 (s. d.) auf die syrisch-israel. Kriege des 9. Jahrh. steht in der Luft, u. damit auch die Ableitung des Gedichts aus dieser (*Wl.* I. 375; *Kuen.* 234) oder Aḥab's (*Stade* Gesch.[1] 150) Zeit. In dieser Zeit, als Ruben u. Šimeon schon so gut als verschwunden waren u. die Stammesbesonderheiten innerhalb beider Staaten mehr u. mehr ihre Bedeutung verloren hatten, lässt sich

Digitized by Google

die Abfassung eines solchen Gedichtes nicht mehr begreifen. Ganz anders als nach der Jahrhunderte langen Zersplitterung des Volks in sich vereinzelnde Stämme u. Stammesgruppen das Gefühl der nationalen Zusammengehörigkeit von Samuel ab sich wieder regte u. der bis dahin vom übrigen Isr. abgetrennte kraftvolle Judastamm in seiner Bedeutung für das Ganze hervortrat. Damals war es richtig u. gut, wenn ein durch Geist, Streben u. Stellung dazu befähigter Mann, sei es schriftlich oder mündlich, die bis dahin auseinanderstrebenden Stämme um die Person des gemeinsamen Vaters sich schaaren u. aus seinem Munde das vernehmen hiess, was er im Rückblick auf ihre Vergangenheit ihnen zu sagen hatte. Um ihre Leistungen u. Zustände handelt es sich dabei, nicht bezüglich der Religion (vielmehr ist höchst merkwürdig, dass jedes Urtheil über die rel. Verhältnisse fehlt, ganz anders als Dt. 33), wohl aber hinsichtlich des volksthüml. Wesens (als dessen Gründer Jac. galt, wie Abr. als Gründer der höheren Religion). Da waren, welche sich ritterlich gehalten, u. andere, welche ihrer Würde als Jacobsöhne viel vergeben hatten, es gab von früherer Grösse heruntergesunkene u. andere zu Ansehen gelangte, glückliche u. unglücklichere, thätigere u. trägere. Ihnen allen wird ein Wort zugerufen, je nachdem sie es verdienen, lobend oder tadelnd, segnend oder fluchend; selbst wo nicht viel oder scheinbar gleichgiltigeres über einen gesagt wird, bekommt dies durch Vergleichung mit dem über andere gesagten einen eigenthüml. Stachel. Ähnlich hat schon das Lied Jud. 5, 13 ff. die Stämme gemustert u. ihnen Lob u. Tadel gespendet. So gefasst hat die Dichtung für ihre Zeit ihren Sinn u. Nutzen gehabt, u. bei dem immer sehr lebendigen Gefühl einer dauernden Gemeinschaft der Ahnen mit den Nachkommen (*Ew.* G.[3] I. 588) u. einer realen Wirkung ihres Segens u. Fluches (oben S. 158 u. 331) war die Herbeiziehung der Person Jacob's einzig passend. Auch das eigenth. Schwanken des Tones der Rede, da der Redende bald verkündigt, bald seinen Willen ausspricht, bald wünscht, segnet u. flucht, erklärt sich in diesem Falle gut. Dagegen ist die Vermuthung, dass das Stück eine blosse Sammlung von urspr. zerstreut in Umlauf befindlichen Sprüchen sei (*Land; Kuen.* 233), abzuweisen. Die gemeinsame Beziehung der Sprüche auf die Verhältnisse der ausgehenden Richter- u. anfangenden Königszeit, der innere Zusammenhang unter den Worten über Ruben Juda Josef, die Bedeutungslosigkeit, zu der einige dieser Sprüche durch Loslösung von den übrigen herabsinken, lässt nicht zweifeln, dass dieselben von einem Dichter so verfasst, u. mit Kunst u. Absicht zusammengestellt sind. Dass er dabei zum Theil ältere Stoffe benützt hat, wird nicht ausgeschlossen. Der Vrf. war sicher ein Judäer, zu schliessen aus dem hohen Lob, das er Juda spendet. Nicht als ob er Juda über Gebühr verherrlichte, aber bei der bekannten Stimmung der nördl. Stämme ist eine billige Würdigung der Verdienste Juda's auf ihrer Seite schwerer zu denken, als die neidlose (gerade in Davids Zeit sehr nothwendige) Anerkennung der Herrlichkeit Josef's auf Seiten Juda's. Eben dafür spricht auch die geograph. Anordnung der 4 Hinterstämme. Aus dem Gesagten versteht sich, dass das Gedicht, mag es einst für sich in Um-

Digitized by Google

lauf oder in einem anderweitigen Zusammenhang aufgenommen gewesen sein, älter ist als A B C, von denen auch keiner ein Dichter war. Die Frage kann nur sein, ob schon einer von ihnen dasselbe in sein Werk aufgenommen hatte, oder ob erst R es sonst woher hier einreihte. Von A (*Tuch*, *Ew.* G.[3] I. 591) ist das am wenigsten wahrscheinlich, „weil der Fluch V. 7 u. der Gottesname יהוה V. 18 gegen ihn spricht, u. die Einwebung dichterischer Stücke seinem Plan fremd war" (*Kn.*), u. 28[b] ihn ausschliesst. An B ist in Anbetracht von 48, 22 (gegen Cp. 34 u. 49, 6) u. 37, 21 f. 29 f. 42, 22. 37 (über Ruben), auch wegen V. 8—12 nicht zu denken. Dass C, der Judäer, es sich angeeignet (aber nicht verfasst, *Hupf. Böhm.*) hatte, ist auch wegen 34, 30 f. (35, 22) wahrscheinlich u. von den meisten angenommen. Aus ihm nahm es R auf, von dem wohl auch V. 1[b] stammt. Dagegen wird 1[a] (s. d.), zu 28[b] gehörig, auf A zurückgehen. V. 1[b] charakterisirt das Stück als *Weissagung*, gemäss dem im Alterthum auch sonst (Ilias 16, 849 ff. 22, 358 ff.; Plat. apol. Socr. p. 39 Steph.; Xenoph. Cyrop. 8, 7, 21; Diod, 18, 1; Cic. de divin. 1, 23. 30. *Kn.*) verbreiteten Glauben an die prof. Begabung Sterbender.

Literatur: *Venema* dissert. sel. 1750, I, 2. *Teller* Segen Jacobs u. Mosis 1766; notae crit. et exeg. in Gen. 49, 1766. *Knapp* disp. ad vatic. Jacobi 1774. *Aurivillius* diss. ad sacr. litt. ed. Mich. p. 178—267 (nur V. 1—10). *Herder* in Werken zur Rel. u. Theol. 1829. XIII. 61—79; Geist der hbr. Poes., Ausg. v. Justi, II. 175—196. *Horrer* Nationalgesänge der Isr. 1780. *Hasse* Magazin für die bibl. orient. Lit. I, 1. S. 5 ff. *JEChrSchmidt* eins der ältesten u. schönsten Idyllen 1793. *Scherer* Gesch. d. Isr. I. 167—183. *Plüschke* oratio Jacobi mor. 1805. *Mössler* vatic. Jacobi 1808, 2 partt. (nur bis V. 12). *Friedrich* Segen Jacobs 1811. *KIFischer* diss. de benedictione Gen. 49. 1814. *Justi*, Nationalgesänge der Hebr. II. 1—94. *Stähelin* animadv. in Jacobi vatic. 1827. *Diestel* Segen Jacobs 1853. *Land* disp. de carmine Jacobi 1858. *EMeier* Gesch. der poet. Nationalliter. 1856 S. 109 ff. *CKohler* Seg. Jac., mit Berücks. des Midrasch Berl. 1867. *ANObbard* the prophecy of Jacob, Cambr. 1877. Andere Schriften s. bei *Justi* u. *Tuch*. *MSTerry* in Methodist Revue V, II (1886) S. 847 ff. *JPPeters* in JBL. VI, 1 (1886) S. 99 ff. *Zimmern* in ZA. VII. 161 ff. will Beziehungen auf die 12 Zeichen des Thierkreises darin nachweisen. — Vom Zeitalter der Weissagung handelt *Heinrichs* de auctore atque aetate cap. Gen. 49. 1790. Vgl. auch *Kurtz* Gesch. des AB.[2] I. 314 ff.; *GBaur* Gesch. der ATl. Weiss. 1861. I. 216 ff.; *Ew.* G.[3] I. 104 ff. 585—589. II. 412. 463. 493; JB. II. 49 ff. XII. 189 ff.; GGA. 1873. S. 421 ff.; *Stade* Gesch.[1] I. 150 ff.; *Welth.* Comp. 320 ff.

V. 1. Jacob (auf seinem Lager 48, 2) lässt auch seine übrigen Söhne zu sich kommen, um ihnen ihre Zukunft zu verkündigen. וַיִּקְרָא אֶל] rief nach ihnen, liess sie kommen (vgl. Gen. 28, 1. Ex. 36, 2. Lev. 10, 4 u. ö. bei A, auch bei D u. R[d], dagegen bei BC gewöhnlich mit לְ); von einer Anwesenheit der Söhne bei Jacob war zuvor nichts gesagt. *was euch begegnen wird*] näml. in euern Nachkommen (vgl. 28, wornach im Grunde die Stämme gemeint sind); ebendarum ist

Digitized by Google

בא׳ הי׳ unentbehrlich u. keine Interpolation (gegen *Stärk* in ZATW. XI. 291). קרא] *begegnen* s. 42, 4. באחרית הימים] *in der Folge der Tage*, in der Folgezeit, „in künftigen Zeiten" (*Luth.*). Je nach dem Zusammenhang ist der Begriff von אחרית relat. oder absol. zu fassen; hier wie Num. 24, 14. Dt. 4, 30. 31, 29. Jer. 23, 20 (30, 24) hat die „letzte Zeit" keine Stelle, während in messianisch-eschatol. Weissagungen (zB. Hos. 3, 5. Mich. 4, 1. Ez. 38, 16) allerdings die Endzeit oder wenigstens die letzte Zukunft, die der Profet überhaupt erschaut, zu verstehen ist. Als eine im profet. Zeitalter (nicht erst seit Ez.) übliche Formel lässt sie diesen V. als Zuthat eines Erzählers aus diesem Zeitalter erkennen. — V. 2 beginnt das Gedicht mit nachdrückl. Aufforderung zum Hören (4, 23), u. zwar *vereint* sollen sie hören, denn es handelt sich bei dem, was er sagt, um das Verhältniss eines jeden zum Ganzen. — V. 3 f. *Ruben.* Er wird in allen Genealogien als der Erstgeborne aufgeführt (29, 32. 35, 23. 46, 8. Ex. 6, 14. Num. 1, 20. 26, 5. 1 Chr. 5, 3). Das muss seinen geschichtl. Grund haben, natürl. nicht den, dass er um seiner gänzl. Bedeutungslosigkeit willen den Ehrenplatz erhielt (*Stade* 151), sondern gerade umgekehrt den, dass er einst eine Art Führerrolle unter den conföderirten Stämmen hatte, oder am frühesten unter ihnen zu Macht u. Bedeutung kam. In der Josefgeschichte bei B (37, 21 ff. 42, 22) erscheint er als dieser seiner Würde wohl eingedenk; in der Mosezeit erhebt er Ansprüche als Erstgeborner (Num. 16. 29, 6 f. Dt. 11, 6). Mit Gad zusammen am frühesten angesiedelt, im südl. Theil des Ostjordanlandes, thut er sich weiterhin weder durch Menschenreichthum u. Macht, noch durch Leistungen für die Gesammtheit jemals hervor (die einzige von ihm erzählte That 1 Chr. 5, 10. 18 ff.), vielmehr schon in der Richterzeit zeigt er sich gleichgiltig gegen die nationalen Kämpfe (Jud. 5, 15 f.) u. isolirt sich weiterhin mehr u. mehr, so dass er bald in der Königszeit für Isr. so gut wie verloren ist (Dt. 33, 6. Jes. 15 f.). Was er früher gewesen war, das wurde später theils Juda V. 8 ff., theils Josef (V. 26, Erbe der Erstgeburt 1 Chr. 5, 1 f.). Dieses frühe Sinken des Stamms wird hier aus dem Fluch des Vaters über seinen frevlen Übermuth, in dem er einst das Ehebett seines Vaters entweiht, abgeleitet. Näheres wissen wir nicht; auch 35, 22 gibt nicht mehr als diese Formel. Ihrem letzten Sinn nach führt dieselbe nicht blos auf Missbrauch seiner Macht als Vorstamm (*Kn.*, *Ew.* G.^{3} I. 535 f.), sondern wohl auch auf unisraelitische geschlechtliche u. eheliche Unsitten in diesem Stamm (s. oben S. 277 u. 380), welche ihn allmählig der Gesammtheit entfremdeten. — V. 3 rühmt der Vater ihn seiner Würde gemäss, V. 4 entsetzt er ihn derselben. *mein Erstgeborner* (bist) *du, meine Kraft* d. h. Erzeugniss derselben (4, 12), näml. der vollen, ungeschwächten Manneskraft, *u. Erstling meines Vermögens*, Zeugungsvermögens (Dt. 21, 17. Ps. 78, 51. 105, 36); eben als Erstgeborner u. in Folge dessen, *Vorzug an Hoheit* (Ps. 62, 5. Ij. 13, 11. 31, 23. Ḥab. 1, 7) *u. Vorzug an Stärke* (עִז Pausalform für עֹז wie V. 27; s. 43, 14) d. h. an Würde u. Rang, an Macht u. Gewalt über alle Brüder hervorragend, vorzüglicher als sie. Poetisch wird er selbst ein *Überschuss, Vorzug* genannt für pros. *vor-*

Digitized by Google

züglich (vgl. פּוּחַ 4). Gegen die recipirte Versabtheilung פַּחַז כַּמַּיִם zu V. 3 zu ziehen (*Cler. Ven. Herd. Ilg. Just. Plü. Vat.*) erbringt keinen annehmbaren Sinn. *Überschwall wie Wasser, du sollst keinen Vorzug haben*] d. h. als Überschwall (abstr. pro concr.), weil du ein solcher bist, weil du überwalltest (פַּחְזְתָּ *Sam.*, ἐξύβρισας LXX u. a. Verss., ist erleichternde Lesart), wie kochendes Wasser, sollst du nicht darüber haben, Überschuss oder Vorzug haben, mit Beziehung auf יֶתֶר V. 3 so ausgedrückt, übrigens חוֹתִיר nur hier so (richtig verstanden von *Onk. Aq. Sym., Gr Ven.*, falsch in LXX ἐκζέσῃς, worüber *Geiger* Urschr. 373, auch ζήσῃς s. das Scholion in *Lagarde's* Gen. gr. p. 202; *Peš.* hat תִּנָּתֵר übersetzt). Über die Bedeutung des Vorzugs der Erstgeburt s. zu 25, 31; die *Trgg.* setzen sie in haereditas regnum sacerdotium. פַּחַז] s. *Ges.* th.; *Dunst* (*Ilg. de W. Schum.*) bedeutet es nicht. „Wie das Wasser im Topfe von der Hitze erregt aufkocht u. übersprudelt, so hat Ruben von heisser Leidenschaft getrieben die Grenze des Rechten überschritten, Übermuth u. Vermessenheit geübt" (*Kn.*). עֲלִיתָ] erklärt, worin das Überwallen bestand, u. begründet dadurch die Verwerfung Rubens, vgl. 35, 22. („Ähnlich wird Phoenix von seinem Vater Amyntor verflucht, weil er dessen Kebsweib beschlafen hat Iliad. 9, 447 ff." *Kn.*). מִשְׁכְּבֵי] der Plur., weil ein Doppellager gemeint ist; ein ־ִי st. c. haben die Mass. wohl mit Recht vermieden (vgl. 1 Chr. 5, 1). אָז] dem Sprachgebrauch gemäss nicht *dann*, sondern *damals hast du entweiht*, Entweihung verübt, Heiliges geschändet; darin besteht sein Verbrechen. *mein Bett hat er bestiegen!*] dies spricht Jacob abgewendet von Ruben u. gebraucht daher die 3 pers. (*Tuch Kn.*), gleichsam sich fort u. fort wundernd über die Unglaublichkeit des Frevels. Der Text hat etwas auffallendes; aber עֲלִיתָ (LXX *Peš. Trgg.*) ist minder kräftig, עָלָה u. עָלָה unpoetisch u. gegen die Syntax, בָּלָהּ (*Geiger* 374) reinste Prosa, Umstellung von עָלָה vor עֲלִיתָ (*Olsh.*) zu gewaltsam, „mein Lager von Hoheit" (*Ew.* G.[3] I. 535) durch עֹלָה *Stufe* noch nicht zu rechtfertigen; selbst ein adverbiales עֹלָה (für עַוָּלָה) *frevelhafter Weise* wäre hier unnütz. Fragen könnte man, ob nicht besser חִלַּלְתָּ zu sprechen wäre: *wurdest entweiht*, zur Erstgebornenwürde unfähig. יצועי] sonst immer von den Mass. als Plur. punktirt. — V. 5—7. *Šimeon u. Levi*, der 2. u. 3. Sohn Jacob's. Eine gemeinsame, in der Sage von ihnen überlieferte That u. gleiches Schicksal derselben gibt dem Dichter Anlass, sie zusammenzunehmen; vielleicht war mit der That auch ein Fluchwort über sie erzählt, welches er hier ausführt. In dem Handel mit den Šekhemiten (34, 25 ff.) hatten sie beide sich durch Grausamkeit hervorgethan, u. dafür nach 34, 30 des Vaters Rüge, nach der (hier zu Grund gelegten) Überlieferung aber seinen Zorn u. Fluch davongetragen. V. 5. אַחִים] wäre nichtssagend (*Lag.* Agath. 157), nur wenn es Praed. wäre (*Kn. Del.*); es ist aber vielmehr Appos. zum Subj., zu welchem die Aussage erst 5[b]. 6 folgt. Das blosse אַחִים kann nicht *wahre, echte Brüder* besagen, sondern dass die durch Abstammung verbrüderten auch Brüder der Sinnesart u. Handlungsweise nach sind, fügt erst 5[b] hinzu. *ihre* מְכֵרוֹת (sind) *Geräthe der Gewaltthat*] grausame Waffen. Die Erkl. des hapaxleg. מְכֵרָה durch *Schwert* (*Raš. Luth.*

Digitized by Google

Herd. Tell. Plü. Ilg. Friedr. Del. Buns.) gäbe befriedigenden Sinn, kann aber natürlich durch Lautähnlichkeit mit *μάχαιρα* nicht begründet werden; vollends an ein semitisirtes *μάχαιρα* (*Hasse, Ros.*; noch *Lag.* Rel. jur. eccl. S. XXXVII) lässt sich im Ernst nicht denken, obwohl die mass. Vokalisation durch diese Combination beeinflusst sein mag. Ableitungen von מָכַר, die grammatisch möglich wären (*Ew.* 260[a]) als: *listige Anschläge, Ränke* (von dem äth.-arab., aber nicht hbr. מכר *LdeDieu, Schult., Knapp, Maur. Halévy* a.), oder *Heirathsverträge* (*Cler. JDMich. Auriv. Dathe Kn. Luzz. Böttch.* § 791, *Merx* im BL. II. 5 von مَهَرَ *desponsavit*, aber hbr. מָכַר vielmehr *verkaufen*) passen nicht zu כְּלֵיהֶם (weil כְּלֵים nie, auch Jes. 32, 7 nicht, *Mittel* sind). Von כרר *rund sein* wäre מְכֹרָה correkt (*Olsh.* 199[d]), könnte aber nicht *Windung, arglistige Handlungsweise* (*Tuch*), sondern müsste ein rundes, gekrümmtes Werkzeug bedeuten, etwa *Krummmesser, Sichel* (vgl. מַגָּל, ﻣﻨﺠﻞ, arab. als *minǵal* aufgenommen); nicht *Hirtenstäbe* (wohl Krummstäbe? *Ew.* G.[3] II. 493). Von מור = מָרַח könnte man einen Begriff wie *gladius* nur herleiten, wenn man für die √ die Bedeutung *confodere* (*Ges.* th. 672) oder *caedere* (*Del.* Prol. 121 nach dem Assyr.) annähme, u. müsste dann eher מִלְרָח aussprechen (s. aber מִכְרָה Ez. 16, 3. 21, 35 f. 29, 14). Mit den Deutungen der LXX *Peš. Onk.* ist, auch unter Voraussetzung von מִלְוֹ für מִלֵּי (LXX *Sam. Onk.*), nichts anzufangen (sonst s. *Geiger* 374 f. 442 u. ZDMG. XX. 160 ff.). — V. 6. Ihre That u. jeden Antheil an derselben weist er mit Abscheu von sich: *in ihren Rath* (in welchem sie den tückischen Plan beriethen) *trete meine Seele nicht ein, mit ihrer Versammlung eine sich nicht meine Ehre* oder Hoheit, im rhythm. Wechsel mit נַפְשִׁי wie Ps. 16, 9. 57, 9 (als fem.; *Sam.* יחד) s. v. a. Geist. Aber das fem. fällt auf; LXX *μὴ ἐρίσαι τὰ ἡπατά μου* (von חָדַד *acutum, acrem esse*; nach andern von חָרַר, s. *Geig.* 319); da auch im Assyr. *kabidtu* (כָּבֵד) mit *napištu* (נַפְשׁ) rhythmisch wechselt, so wird כְּבֵדִי *m. Leber* d. h. *m. Gemüth* (*Del.* ass. Gramm. § 68 a. E.) urspr. beabsichtigt sein. *denn in ihrem Zorn brachten sie den Mann* (Sing. der Art) *um, u. in ihrem Gelüste* (Belieben Dan. 8, 4. 11, 3. 16. Neh. 9, 24. 37, hier gemäss dem parall. אַוָּה s. v. a. Muthwillen, vgl. Est. 9, 5; *Lag.* Agath. 157 will בְּחַלְּמָם) *lähmten sie* (die Schenkelsehnen durchschneidend Jos. 11, 6. 9. 2 S. 8, 4) den *Stier*, eine That rachsüchtiger Zerstörungslust. „Nach der jüngeren Sage jedoch 34, 28 f. raubten Jacob's Söhne das Vieh u. führten es weg" (*Kn.*). Wohl nur um dieser Differenz zu entgehen, haben *Aq. Sym. Peš. Trg. Hier. Vulg.* die Aussprache שׁוּר *Mauer* vorgezogen u. עקר nach aram. Sprachgebrauch als *zerstören* gefasst, während Neuere (*Plü. Mössl. Schu. Bohl.* a.) sonderbarer Weise שׁוֹר als *Helden, Fürsten* (Ps. 68, 31. Dt. 33, 17) zB. Šekhem oder Ḥamor (34, 2) verstehen wollten. — V. 7. Solche grausame Wuth trifft sein Fluch. עֲזָי] Paus. für עַז Perf. (vgl. Ex. 32, 20. Gen. 25, 7); sonst vgl. Cant. 8, 6. Viel milder lautet das Urtheil über ihre That Cp. 34, wo dieselbe mit ihrem Eifer für die Ehre des Stamms theilweise entschuldigt wird. Der *Sam.* (אֲחִיר für אָרוּר u. חֲבֵרֵתָם für עֲבָרָתָם) u. *TgJon.* haben den Fluch in ein Lob ver-

Digitized by Google

dreht; andere wollten durch Hinüberziehung von אֲרוּר zu שׁוּר V. 6 helfen; so anstössig war ihnen der Text (vgl. Judith 9, 2). — Er verurtheilt sie zur Zerstreuung d. h. „dass ihre Nachkommen keinen zusammenhängenden Landestheil haben, sondern unter den andern Stämmen vertheilt, durch's ganze Land zerstreut wohnen sollen" (*Kn.*) u. eben damit zur Machtlosigkeit. *Šimeon* (nach Num. 26, 14 vgl. Num. 1, 23 schon am Ende der Wüstenzeit sehr geschwächt) schloss sich in den Kämpfen gegen die Ken. an Juda an (Jud. 1, 3. 17), erhielt im Negeb eine Anzahl Städte zugewiesen (Jos. 19, 1—9. 1 Chr. 4, 28—33), welche aber Jos. 15, 26—32. 42 vielmehr zum Gebiet Juda's gerechnet werden (auch 1 S. 27, 6. 30, 30. 1 R. 19, 3 sind Städte wie Ṣiqlag Beerševa' Ḥorma judäisch). Aber auch in andern Stämmen scheinen Šimeoniten zerstreut gewesen zu sein (2 Chr. 15, 9. 34, 6); *RSmith* (Journ. of Philol. IX. 96) will dies daraus schliessen, dass Namen wie *Šimei* (n. gent. von שִׁמְעוֹן), *Šaûl, Jamin* auch in andern Stämmen vorkommen. Unter den Gen. 46, 10 angeführten Geschlechtern des Stamms scheint späterhin nur das des Šaûl noch Bedeutung gehabt zu haben (1 Chr. 4, 25 ff.), u. dieses wahrsch. gemischt mit Išmaeliten (s. Gen. 25, 13 f.). Bei der Reichstheilung (1 R. 12) wird Šim. als Stamm kaum mehr gerechnet; Dt. 33 fehlt er ganz. Bruchtheile von ihm eroberten in der späteren Königszeit ausserhalb Kenaans kleine Gebiete (1 Chr. 4, 34 ff.). S. *Bertheau* z. Chr.; *Graf* der St. Simeon, 4°, 1866; *Ew.* G³. II. 405 ff.; *Ri.* HWB. 1480 f. Dass *Levi* kein eigenes Stammgebiet hatte, ist bekannt; nach A (Num. 35. Jos. 21) soll er in 48, von den einzelnen Stämmen ihm eingeräumten Städten wohnen. Das Auffallende ist aber, dass diese Zerstreuung hier mit der gottesdienstl. Bestimmung des Stammes in keine Beziehung gesetzt, sondern sogar als ein Fluch aufgefasst ist. Umsonst sucht man darin einen Beweis für die „Echtheit des Jacobsegens" (*Ke., Bredenk.* Ges. u. Prof. 173). Denn von einer Zerstreuung unter Isr. kann doch vor der Ansiedlung in Ken. keine Rede sein; wenn also der Fluch schon unter Mose in einen Segen verwandelt worden wäre, so wäre er überhaupt umsonst gesprochen. Vielmehr erklärt sich die Sache daraus, dass in der Zeit nach Mose die gottesdienstl. Geltung der Leviten thatsächlich nur erst auf einzelne Familien beschränkt war, die Masse der Stammesgenossen aber besitz-, brod- u. machtlos (Jud. 17 f.), zum Theil in den unglücklichsten Umständen lebte. Dt. 33, 8 ff. spricht ganz anders von Levi. Vermuthungen darüber, wie in den nachmosaischen Eroberungskämpfen Šimeon u. Levi bei ihren Angriffen auf Šekhem so geschwächt worden seien, dass sie sich als selbständige Stämme nicht mehr behaupten konnten, s. bei *Wl.* Comp. 353 ff., *Kitt.* G. II. 63. Über Levi in der Richterzeit s. auch *Baud.* ATl. Priesterth. 69 ff. — V. 8—12. Erst auf *Juda*, den vierten der Leastämme, kann sich Lob u. Segen des Vaters voll ergiessen, u. nur der Zwang der thatsächl. Verhältnisse, wornach Josef ihm das Gegengewicht hielt, konnte den Vrf. abhalten, ihm statt Ruben's förmlich den Rang des Hauptes von allen zuzuerkennen (1 Chr. 5, 1 f.). Nach C schon in der Erzväterzeit als Haupt der andern hervortretend (37, 26 f. 43, 8 ff. 44, 14 ff. 46, 28),

Digitized by Google

nach A in der Mosezeit (Num. 1, 27. 26, 22) stärkster Einzelstamm (Man. u. Efr. besonders gezählt), u. in der Lager- u. Zugordnung (mit Jissakhar u. Zebulun) an der Spitze aller (Num. 2, 3. 10, 14) stehend, kämpft er bei der Eroberung Kenaan's in erster Linie die Kämpfe gegen die Heiden (Jud. 1), nimmt neben Josef zuerst sein weites Wohnland im Süden Kenaan's ein (Jos. 14ff. vgl. mit 18, 1ff.), wird auch nachher noch einigemal als Vorkämpfer erwähnt (Jud. 3, 9ff. 20, 19ff.), behauptet sich weiterhin (obwohl durch zwischenliegendes heidnisches Gebiet vom übrigen Isr. getrennt) in seiner Selbständigkeit, (etwa mit Ausnahme der Philisternoth Jud. 15, 11ff.), bis er endlich mit Davids Königthum an die Spitze Israels tritt. Diese Kraft u. Sieghaftigkeit des Stamms u. die Trefflichkeit seines Wohnlands tritt als der Hauptgedanke in V. 8—12 hervor. Dass Juda vor David ebenso heruntergekommen war, wie Rub., Šim., Levi (*Wl.* Comp. 320), ist nicht „Thatsache", sondern Theorie. — Wegen des messianischen Gehalts dieses Spruchs sind ihm viele bes. Erklärungsversuche zu Theil geworden, zB. *Zirkel* super bened. Judae, Wirceb. 1786; *Werlin* de laud. Judae, Havn. 1838; *Hufnagel* in *Eichh.* Repert. XIV. 235ff.; *Muhlert* in *Keil* u. *Tzschirner* Anal. II, 3, 46ff.; *Petterson* comm. crit. phil. in Gen. 49, 10, Lond. Goth. 1821; viele andere bei *Tuch*[2] 485f. u. bei *GBaur* 227f.; *Hgst.* Christ.[2] I. 54—104; *Hofmann* Weiss. u. Erf. I. 112ff.; *Reinke* Weiss. Jacobs über Juda 1849; *Keil* in *Rudelb.* u. *Guer.* luth. Zeitschr. 1861 S. 30ff.; *Cheyne* Proph. of Isaiah 1881. II. 189ff.; *Driver* in Journ. of Philol. XIV; ausserdem in den Lehrbb. der ATl. Thlg. (*Öhler, Schultz, Hitz.* a.) u. in den Schriften über mess. Weiss. (*Del. Orelli ChBriggs.* a.). — V. 8. In Ermangelung einer bes. Sage über seine Vorzeit knüpft der Spruch an seinen Namen (s. 29, 35) an u. lobt ihn als den machtvollen, auch von den Bruderstämmen anerkannten u. gepriesenen Sieger. *Juda* (Preiswürdiger) — *dich* (*Ges.* 135, 2[a]) *werden* oder müssen *deine Brüder preisen*, da *deine Hand am Nacken* (Ij. 16, 12) *deiner Feinde* ist, die fliehenden am Nacken fasst, *dir huldigen die Söhne deines Vaters*, nicht blos die Leasöhne, sondern die Jacobstämme überhaupt. Sie beugen sich ihm, indem sie ihn als ersten u. Führer anerkennen. Mit David kam das zur vollen Verwirklichung; auf die Zeit nach Salomo passt der Satz nicht mehr. — V. 9. Zeichnung seiner Sieghaftigkeit unter dem Bilde eines Löwen, der vom Raub zu seinem Lager in der Höhe aufgestiegen in sicherer Ruhe seine Beute verzehrt. Das Bild vom Löwen ist häufig (Dt. 33, 20. 22. Num. 23, 24. 24, 9. Mich. 5, 7), u. erklärt sich hier auch ohne die Annahme, dass Juda schon damals den Löwen als Fahnenzeichen (*TgJon.* zu Num. 2; *Ew.* G.[3] III. 341) führte; vollends Bezugnahme auf das Sternbild des Löwen u. den Stern Regulus (*Zimm.*) ist rein eingetragen. *ein Löwenjunges* (sofern Jac. ihn zunächst in seinen Anfängen anschaut) *ist Juda.* Insoweit läge es nahe, עָלָה vom *Aufkommen, Wachsen* (LXX, die שָׁחָה nach Ez. 17, 9 auslegten; *Grot. Auriv. Tell. JDMich. Hensl. Just. Ges. Ew.*) zu verstehen, sprachlich nach Ez. 19, 3 (weniger Dt. 28, 43. Prov. 31, 29) vielleicht zulässig, obwohl gew. nur von Pflanzen, Hörnern u. dgl. so

Digitized by Google

gebraucht. Aber grosswerden vom Raub (Raubstamm) wäre ein zweideutiges Lob, u. „hätte der Dichter einen wachsenden Löwen im Sinn, würde er ihn nicht nachher als Löwe u. Löwin zugleich bezeichnen" (*Kn.*). Also richtiger: *vom Raub mein Sohn, bist du hinaufgestiegen*, wie der Löwe auf seine Berge (Cant. 4, 8; *Boch.* hz. II. 36f.), so Juda nach vollendeten Kämpfen auf sein Gebirgsland (Jud. 1, 19); *niederkauernd* (Num. 24, 9) *hat er sich gelagert* (4, 7), seine Wohnsitze eingenommen, *wie ein Löwe u. wie eine Löwin* (letztere noch grimmiger im Angriff Her. 3, 108; Aelian. var. hist. 12, 39); nachdem das geschehen, *wer will ihn auftreiben!* „so wohnt er in stolzer Ruhe u. Zuversicht des Starken, gefürchtet von den Feinden u. sicher vor ihren Angriffen" (*Kn.*). Zeichnung des Wesens dieses Stammes, wie er von Anfang an dasteht. — V. 10. Beschreibung seiner geschichtl. Grösse in eigentlicher Rede; V. 11f. gehören enger mit 10 zusammen, wie die Participialconstruction zeigt. *nicht wird Befehlshaberstab von Juda weichen, noch Führerstab von zwischen seinen Füssen*] sondern er hält u. führt ihn fortwährend. שֵׁבֶט] keineswegs blos dem König (*Kn.*) zu, sondern auch dem Häuptling, Führer der Stämme oder grösserer Abtheilungen Jud. 5, 14, gerade wie מְחֹקֵק] Num. 21, 18. Ps. 60, 9 (ein später veraltetes Wort), zu denken als ein hoher lanzenartiger oder auch oben gekrümmter (vielleicht mit Emblemen versehener) Stab, den der Häuptling wie eine Standarte bei sich stehen oder sitzend zwischen seinen Füssen auf die Erde gestellt hatte (vgl. noch *Wellst.* Arab. I. 126; Pausan. IX, 40, 6; *CFHermann* de sceptri regii antiquitate 1851, u. die Bilder auf den altpers. u. assyr. Denkmälern). Dass מְחֹקֵק neben שֵׁבֶט nicht *Gesetzgeber* oder *Führer*, u. מִבֵּין רַגְלָיו nicht *von seinen Hüften* d. h. von seinem Samen, Nachkommen (LXX *Vulg. Trgg.* u. die meisten Älteren bis *Herder* excl., nach Dt. 28, 57; letzteres selbst noch *Ges.* th. 204) bedeuten kann, versteht sich. Aber auch מִבֵּין דְּגָלָיו *von seinen Fahnen* (*Sam., Houbig. Cler. Tell.*) ist mit dem richtigen Sinn von מְחֹקֵק unverträglich; *aus der Mitte seiner Fussvölker* (*Veiel, Huth, Tuch*) ist geschmacklos, auch grammatisch unzulässig, da man wohl רַגְלִים Jer. 12, 5, aber nicht רַגְלָיו für רַגְלָיו sagen konnte (*Böttch.* § 827). Also Führerstab u. Führerwürde wird nicht von Juda weichen, *bis dass er nach Šilo kommt, den Gehorsam von Völkern habend.* וְלוֹ וג'] ist Zustandssatz; יִקְהַת hat Dag. f. dirim. (*Ges.* 20, 2[b]) wie Prov. 30, 17, u. bedeutet *Gehorsam* (*Trgg.*), nicht aber *Erwartung, Hoffnung* (תִּקְוָה LXX *Vulg. Peš.*, mit Beziehung auf Jes. 42, 4) oder *Versammlung, Vereinigung* (מִקְוֵה *Aq. Arab. Raš.*); עַמִּים aber sind sicher heidnische Völker, nicht die isr. Stämme, s. zu 28, 3 (*Ges. Win. Mei. Baur*), weil für diese in diesem Zusammenhang אֲחֵיו gesagt wäre (s. 8. 26), die Behauptung aber, dass יִקְהַת nur den freiwilligen nicht den erzwungenen Gehorsam ausdrücke, nicht zu erweisen steht. Die Meinung ist: nach Unterwerfung oder Bändigung der Völker, gegen die er gekämpft hat, was kaum in anderer Weise passender ausgedrückt werden konnte, da hier Juda als Einzelperson den Massen gegenübersteht. עַד עִי] 26, 13. 41, 49. 2 S. 23, 10, vgl. עַד אֲשֶׁר 28, 15; es wird ein Zeitpunkt markirt, bis zu

Digitized by Google

welchem er den Führerstab nicht bei Seite legen wird. Die Bedeutung *so lange als* (*Tuch Maur. Mei. Baur*) könnte nur durch עַד שֶׁ. Cant. 1, 12 gestützt werden, ist aber dem עד כי sonst fremd, u. ergäbe eine thatsächl. unrichtige Aussage. (Über die sprachwidrige Trennung von עַד כִּי bei einigen jüd. Ausll.: *in Ewigkeit*, *denn s. Baur* 239). שִׁילֹה] wofür aber שׁלה in *Sam.*, hbr. MSS., u. den alten Verss. (s. *de Rossi* IV. 217 ff.), ist überall im AT. Name der Stadt *Šilo* (meist שלה oder שלו, seltener שׁילו u. שׁילה geschrieben, *Ges.* th. 1424; seinem gentil. שִׁילֹנִי nach aus שִׁילוֹן verkürzt), im Stamme Efraim, welche nach Eroberung dieses Landestheils der Sitz des Gemeindeheiligthums wurde u. die Richterzeit über bis Eli blieb (Jos. 18, 1 ff. Jud. 18, 31. 21, 19. 1 S. 1—4; vgl. Jer. 7, 12 ff. Ps. 78, 60). Sie ist, wenn man an der Lesart שִׁילֹה festhält, auch hier zu verstehen (so seit *Teller* viele: *Zirk. Eichh. Herd.*, *Bleek* observ. 1836 p. 18 f., *Hitz. Tuch Diest. Bmg. Ew. Buns. Röd. Baur Del.*), u. zwar im Acc. loci (1 S. 4, 12). Subj. zu יבא ist naturgemäss nicht *man*, sondern Juda, auf den וְלוֹ zurückweist. Man hat dann zu denken an die Umsiedlung des den Stämmen gemeinsamen Heiligthums von Gilgal nach Šilo (Jos. 18, 9. 1), nachdem Juda u. Josef sich in ihrem Wohnland festgesetzt hatten, u. damit eine Art Abschluss der Kämpfe erzielt war. In ולו וג׳ einen zweiten über Jos. 18 hinausreichenden Termin unbestimmter Länge zu finden (*Bmg. Del.*), wäre jedoch, in Ermangelung eines neuen Verb., unthunlich, ebenso (s. oben) dürfte man עַד כִּי וג׳ nicht umdeuten zu: *so lange man* (oder *er*) nach Šilo kommt, d. h. so lange man Gott in Šilo verehrt, d. h. im Sinne des Vrf. ewig (*Hitz. Tuch Baur*). Vielmehr müsste der Sinn sein, dass sein Führer- oder Feldherrn-Stab, der ihm als Stamm zukommt (Num. 21, 18), in voller kriegerischer Thätigkeit bleibt bis zur Eroberung seines Gebiets (gegenüber von andern Stämmen, die den Kampf aufgaben oder vergeblich kämpften). Es wäre damit in die Zeit der Eroberung zurückgegangen; die Periode des Landbesitzes, in der alle andern Stämme aufgefasst sind (*HSchultz*[4] 713), wäre nicht verschwiegen, sondern V. 11 f. schildern diese als die Frucht seiner Siege. Aber abgesehen davon, ob Juda wirklich nach Šilo kam (worüber keine Nachricht vorliegt), wäre die Nennung eines geogr. geschichtl. Namens in diesen sonst ganz allgemein gehaltenen Sprüchen sehr auffallend. Man erwartet einen Gedanken, wie: bis dass er zur Ruhe kommt. Mit שילה ist der nicht zu erzielen, aber auch mit שלה nicht. Denn ein שֵׁלֶה oder שֶׁלֶה *Ruhe* u. ein שִׁילֹה *Ruhe* oder *Beruhiger* (von √ שלו) kommen sonst nicht vor, letzteres ist grammatisch unmöglich, da es wenigstens שִׁלּוֹי oder שִׁילֹי lauten müsste (s. *Tuch*). Also sind Erklärungen, wie: *bis Ruhe kommt* d. h. (Prov. 6, 15. Ij. 3, 26) eintritt (*Plü. Just. Vat. Ges. Schum. deW. Kn.*), oder *bis er zur Ruhe kommt* (*Öhl.*[1] *II.* 255), oder *bis ein Friedebringer kommt* d. h. Salomo (*Fried. Werl.*) oder der Messias (*Mössl. Knapp Muhl. Ros. Win. Hgst. Ke.*, *Köhl.* I. 162), unzulässig. Auch *bis er* in das ihm Gehörige einzieht, *in sein Eigenthum kommt* (*Orelli* ATl. Weiss. 137 f.; *Briggs*, unter Zerlegung in שֶׁ. u. לֹה), wäre doch ein sehr farbloser Ausdruck. Eher liesse sich ein urspr.

Digitized by Google

שלה vermuthen, freilich nicht als שָׁלֵם (14, 18): *bis er* (David) *in Jerusalem einzieht* (*Neubauer* im Athenäum 1885 I. 695), womit wieder ein n. pr. eingeführt würde, sondern als שָׁלֹם (Jes. 57, 2): *bis er zum Frieden eingeht* (*Halévy* Rev. crit. 1883 p. 290). Man könnte auch versuchen עַד יָבֹא שִׁלֹה (2 S. 3, 22). Aber es kommt weiter hinzu, dass man für den oben angegebenen Sinn (er gebe den Kampf nicht auf) statt לא יסור וג' eher erwartet: er wird den Stab nicht bei Seite legen oder dgl. — Dem Ausdruck לא יסור וג' wird man besser gerecht, wenn man שבט u. מחקק vom Herrscherstab versteht u. den Gedanken darin findet, dass dieser d. h. die Herrscherwürde nicht von ihm weichen werde. Dann aber darf man עד כי וג' nicht deuten: bis er (Reḥabeam) nach Šilo (für Šekhem) kommt (*Rašbam*, *Heilprin* Hist. Poetry I. 39 ff.; *Peters* 105 f.), d. h. bis zur Reichstheilung, oder mit Änderung in שִׁלֹה (*Olsh.*): bis ein *Gewaltiger* sc. der oberasiatische Grosskönig kommt, sondern muss einen messianischen Sinn darin anerkennen, den man früher insgemein darin fand, u. zwar nach der Lesart שלה. Freilich ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ *was ihm aufbewahrt ist* (LXX, *Driv.*), oder ᾧ ἀπόκειται *welchem* (es d. i. Scepter) *aufbewahrt ist* (LXX var.; *HSchultz*), oder *dem die Herrschaft ist* (*Onk. TgJer. Saad.*; wohl auch *Peš.* vgl. mit Aphraates, s. *Driv.* 5) kann in שִׁלֹה nicht liegen, da *quod ei* (ohne Verb.) oder gar blos *cui* (ohne Subj.) kein Satz u. unverständlich ist (ganz anders Ez. 21, 32, wo המשפט dabei steht); möglich wäre nur *der Seinige* (der ihm angehört), eine verblümte Bezeichnung des aus Juda zu erwartenden Völkerherrschers. Aber שׁ in einem judäischen Text wäre höchst befremdlich (s. auch 6, 3), u. לה für לו ein Unicum. Correcturen wie שָׁלֵחַ oder שִׁלֹּחַ *qui mittendus est* (*Vulg.*), שְׁאִילֹה *is quem Juda expetit* (*Hiller* Onom. 931; *Lag.* On.[1] II. 96), יִוַּשֵׁת לֹה for whom it (the dominion) is appointed (*Cheyne* nach *Rönsch* in ZWTh. 1872 S. 291; *Driv.*?) sind keine Verbesserungen. Streicht man aber וְלוֹ als Glosse zu שלה (*Wl.* I. 375; *Stade* G.[1] I. 160), oder שלה als Glosse zu וְלוֹ (*Wl.* Comp. 321), übersetzt man also: *bis er kommt, dem der Gehorsam der Völker ist* (gebührt), so erkläre man auch, was jemand zu diesem Glossem veranlassen konnte! Ist demnach auch bei der mess. Auffassung eine befriedigende Erklärung des שלה nicht zu finden, so kommt weiter hinzu, dass V. 11 f. an diesen Blick in die fernere Zukunft keinen Anschluss hat, vielmehr muss dann der V. 10 ein späterer Einsatz sein (*Wl.*), zwar nicht aus nachexilischer Zeit (*Stade*), da ja der שׁבט damals von Juda gewichen war, wohl aber aus einer Zeit, da die jüd. Profeten die Messiashoffnung schon verkündigt hatten. Wahrscheinlich aber ist es kein freier Einsatz, sondern aus einem ältern Text nur umgebildet. Die mass. Lesung שילה statt des älteren שלה scheint auf der rabb. Erklärung *sein kleiner Sohn* (שׁיל, worüber *Baur* 247 f.; *Driv.* 7. 18 f.) zu beruhen. — V. 11 f. zeichnen, wie er nach Niederkämpfung der Feinde, in seinem Wohnland (vgl. 9) reiche Segnungen aus Weinbergen u. Viehtriften geniesst. Das hat an V. 10 keinen Anschluss, wenn dort von dem grossen König der Zukunft die Rede ist. Zum י— des st. c. in אֹסְרִי, בְּנִי u. הכלילי s. 31, 39; zum st. c. vor der praep. *Ges.*

Digitized by Google

90, 3ª; zu עִירֹה für עִירֹה *Ew.* 255ᵇ (Jes. 10, 17. Dt. 25, 4); zu ־ָה für ־ֹ 9, 21; zum Prf. כִּבֵּס als Fortsetzung des Part. *Ges.* 116, 5 A. 7; zu der Aussprache des Prf. mit ־ֵ *Ges.* 52, 2 A. 1. Es ist ein idyllisches Bild, das der Vrf. entwirft. Juda, der Kriegsheld u. Sieger, nun reitend auf dem Esel, in vordavidischer Zeit dem gewöhnl. Reitthier (*Win.*³ I. 347) zumal der Häuptlinge (Jud. 10, 4. 12, 14, vgl. Zach. 9, 9); so voll ist sein Land von Weinstöcken, dass er ob der Menge sie wenig zu achten u. zu schonen braucht, dass er absteigend das Reitthier an die Rebe, die Edelrebe (Jes. 5, 2. Jer. 2, 21) bindet; so reichlich erzeugt es Wein, Rothwein (Dt. 32, 14. Jes. 63, 2. Sir. 39, 26. 50, 15), „dass er ihn zum Waschen seines Gewandes (סוּת für סָוֹת, vgl. מַסְוֹת Ex. 34, 33 ff.; *Sam.* כסותה) verwenden kann, eine Hyperbel wie Ij. 29, 6. Juda war ein Weinland (Jo. 1, 7 ff. 4, 18. 2 Chr. 26, 10), u. namhaft die Weinberge bei Ḥebron u. Aengedi (Num. 13, 23 f. Cant. 1, 14). *trübe an Augen von Wein u. weiss an Zähnen von Milch*] „im Überfluss hat er Wein u. Milch zu geniessen; von dieser triefen die Zähne u. erscheinen blendend weiss, von jenem trübt sich der Blick (Prov. 23, 29 f.), womit jedoch Vrf. hier nichts Schlimmes aussagen will (43, 34). Juda hatte auch ausgezeichnete Weideplätze zB. 1 S. 25, 2. Am. 1, 1. 2 Chr. 26, 10. Zu den Hyperbeln vgl. Jo. 4, 18. Am. 9, 13" (*Kn.*). — V. 13. Bei *Zebulun*, dem 6. Leasohn (s. Vorbem.), der nie hervorragte, doch an den nationalen Kämpfen der Richterzeit ruhmvoll theilnahm (Jud. 4, 6. 10. 5, 14. 18. 6, 35 vgl. auch 22, 11), hat Vrf. nichts zu rühmen, als die günstige Lage seines Gebiets, wohl mit Anspielung auf die Bedeutung seines Namens (30, 20) als *Wohner*, *Anwohner*. *Zebulun — nach dem Gestade des Meeres* (1, 10) *hin lässt er sich nieder, er selbst* (*Ew.* 314ᵇ) *nach dem Gestade der Schiffe hin, u. seine Hinterseite auf* oder gegen *Ṣidon hin.* Er ist verglichen mit einem hingelagerten Menschen oder Thier, dessen Gesicht gegen das schiffbare Ufer, dessen Hinterseite gegen Ṣidon d. h. hier doch wohl Phönizien gerichtet ist. Nach Jos. 19, 10—16 war Zeb. vom galil. Meer durch Naftali getrennt; westl. von Zeb., also nach dem Mittelmeer hin, war Ašer angesiedelt; aber gerade die Grenze zwischen Aš. u. Zeb. ist Jos. 19, 14 f. nicht näher bestimmt, u. also selbst dort die Möglichkeit, dass Zeb. mit einem Striche Landes ans Mittelmeer grenzte (Jos. ant. 5, 1, 22; b. j. 3, 3, 1), nicht ausgeschlossen. Sicher ist einerseits, dass Jud. 5, 17 יָשַׁב לְחוֹף יַמִּים von Ašer ausgesagt ist, andererseits, dass auch nach Dt. 33, 19 Zeb. u. Jissakhar die Schätze des Meeres saugt. Die Grenzen der Stämme untereinander u. gegen die Heiden waren nie sehr fest u. wechselten im Laufe der Zeit. Mann kann darum wohl glauben, dass zur Zeit des Vrf. Zeb. bis ans Meer hinausreichte; andernfalls müsste man die Ausdrücke des Vrf. vom Angrenzen an die *Küste* d. h. die Küstengegenden (nicht an das Meer selbst) verstehen, sofern schon dieses Angrenzen für den Stamm vortheilhaft u. nutzbringend war (sonst s. *Ew.* G.³ II. 413 f.; BL. V. 267; *Stade* G.¹ I. 171). — V. 14 f. *Jissakhar*, der 5. Leasohn (s. Vorbem.), hatte am Jordan hin bis zum galil. Meer u. in der fruchtbaren Jizreelebene

Digitized by Google

seine Sitze. In seinem Land, durch welches die grosse Karawanenstrasse vom Mittelmeer nach Bethšean führte, erhielten sich mehrere kenaan. Städte unabhängig u. mächtig (*Ew.* G.[3] II. 468). Obwohl er an dem Freiheitskampf unter Debora Theil nahm (Jud. 5, 15), so wird er hier doch (wie Ruben Jud. 5, 15 f.) scharf getadelt, weil er, zufrieden mit seinem üppigen Lande, in träger Behaglichkeit sich zur Unterwürfigkeit, zum Lohn- u. Frohndienst für die reichen u. mächtigen Fremden verstand (nach *Kuen.* ThT. V. 292 f. soll er daher erst seinen Namen יששכר erhalten haben!), womit stimmt, dass in der Übersicht Jud. 1, 27 er allein fehlt, als wäre in seinem Gebiet heidnische Oberherrschaft nicht Ausnahme, sondern Regel gewesen. Im Hintergrund der Darstellung liegt auch hier das Spiel mit dem Namen יַשָּׂשכָר (30, 16. 18), vielleicht (*Del.*) in der Fassung יִשָּׂא שָׂכָר. *Jiss. ein knochiger* starkgebauter *Esel, der sich hinstreckt zwischen den Hürden* (Jud. 5, 16. Ps. 68, 14; andere Deutungen des מִשְׁפְּתַיִם s. *Ges.* th. 1471 f.; *Böttcher* NÄ. I. 25; *Bachmann* B. Richter 400 ff.), in seinem Wohnland in behaglicher Ruhe. Das Bild vom Esel schon mit Beziehung auf das Lastentragen, zu dem er sich hergibt (anders פָּרֶא 16, 22). Die Lesart ח׳ גרים *Lastesel der Fremden* (*Sam.*; *Geig.* 360, *Olsh.*, *Kuen.* V. 292) verwischt das Bild, u. גרים *Fremde* wäre ein unpassender Ausdruck (*Del.*). *So sah er denn Ruhe, dass sie* (s. 1, 14) *ein Gut* (*Sam.* טוֹבָה adj.) *u. das Land, dass es lieblich* (über die Fruchtbarkeit des unteren Galilaea s. Jos. b. j. 3, 3, 2), *u. beugte*, um in ruhigem Genuss desselben zu bleiben u. Gewinn daraus zu ziehen, *seinen Rücken* (Last) *zu tragen u.* fiel der Dienstmannfrohne anheim d. h. *wurde zum dienstbaren Fröhner.* Zum Ausdruck vgl. Dt. 20, 11. Jos. 16, 10. 17, 13. Jud. 1, 28. 30. 33. 1 R. 9, 21. Jes. 31, 8; er bezeichnet immer die gezwungenen Arbeiten der Hörigen, Unterworfenen u. Gefangenen. Falsch findet *Bohl.* u. *Kn.* (nach LXX) darin eine Bezeichnung des niedrigen (!) u. lästigen Berufs der Feldarbeit, dem sich der Stamm hingegeben habe. Über die Auslegungskünste der LXX u. des *Onk.*, welche den Tadel vom Stamm wegzubringen suchten, s. *Geig.* 360. — V. 16—18. *Dan*, der erste Sohn der Bilha, hatte sein Gebiet zwischen Efr., Benj., Juda u. den Philistern, westwärts gegen das Meer hin (Jos. 19, 40 ff. Jud. 5, 17), war aber durch die Amoriter eingeengt, u. hatte viel Noth sich zu behaupten; *ein Theil* (Jud. 18, 11) seiner Leute zog nordwärts, eroberte die ṣidonische Colonie Laiš oder Lešem am Libanon, u. liess sich dort, sie Dan benennend, nieder (Jud. 1, 34. 18, 7. 27 ff. Jos. 19, 47; auch 2 S. 20, 18 LXX, *Ew.* G.[3] III. 264). Aus dem zurückgebliebenen Rest gieng später der Held Šimšon hervor, der sich lange u. tapfer an den Philistern rieb (Jud. 13—16). — Auch dieser Spruch geht vom Namen aus. *Dan*, obwohl an Macht u. Gebietsumfang nicht bedeutend, *wird richten sein Volk wie* (*irgend*) *einer* (Jud. 16, 7. 2 S. 9, 11. 1 R. 19, 2) *der Stämme Israels*, keinem hierin nachstehend. עַמּוֹ] wird von vielen als die zum St. Dan gehörigen Leute genommen, u. der Satz darauf bezogen, dass der kleine Stamm seine eigene Verwaltung u. Gerichtsbarkeit haben (*Merc. Herd. Hass. Hensl. Ros. Vat. Bohl.*) oder vielmehr

Digitized by Google

seine Selbständigkeit als Stamm behaupten werde (*Tuch, Wl.* I. 375; *Stad.* 168), was gerade bei diesem vielbedrängten St. fraglich war. Aber dem Sprachgebrauch von דין, welches nicht *regieren* u. *leiten*, sondern (30, 6. Dt. 32, 36 u. s.) *Recht u. Hilfe schaffen* bedeutet, so wie dem V. 18 angemessener ist es, unter עמו Israel (Dt. 33, 7) zu verstehen (*Ephr. Trgg. Raš. Qi. Cler. Friedr. Schum. Ew. Kn. Del.*). Die Meinung ist dann aber nicht, Dan werde so gut wie ein anderer Stamm einen Richter über Isr. stellen, denn dafür ist דין nicht der Ausdruck, u. das Richterbuch lag dem Vrf. nicht vor, sondern er werde in den Kämpfen gegen die Heiden für die Sache Israels ebenso gut einstehen, wie die andern, zB. in den Šimšonkämpfen gegen die Philister, oder als Hüter der Nordmark. Nur für sein Verhalten gegen Fremde, nicht für das Ringen um seine Selbständigkeit unter den Stämmen. passt auch die V. 17 an ihm gerühmte Kampfesweise. — V. 17 wird ihm Erfolg in diesem Kampfe gewünscht (*Sam.* minder gut יהיה): *er sei* (nicht *ist, K S.*) eine Schlange, *eine Hornotter am Weg, die des Rosses Fersen beisst, dass sein Reiter rückwärts fällt.* עקבי] mit Dag. f. dir., s. V. 10. שְׁפִיפֹן] über die species ist keine sichere Überlieferung; am wahrscheinlichsten ist *Cerastes* (*Ges.* th.) *Hornotter*, von der Farbe des Wüstensandes, in den sie sich bei Tag verbirgt (*Ri.* HWB. 223); „sie legt sich in Löcher u. Fahrgeleise, fällt unversehens die Vorübergehenden an (*Oken* NG. VI. 544); sie ist erdfarben, man tritt leicht auf sie u. gefährdet sich Diod. 3, 50" (*Kn.*). Nicht der offene Kampf mit Übergewalt, wie bei Juda, wird gezeichnet, sondern der listige des Schwächeren gegen den Stärkeren, der aber doch etwas ausrichtet. Der Art war der Kampf der 600 Daniten, welche die Stadt Laiš überfielen (Jud. 18, 27), auch der des Šimšon, der durch allerlei Listen den Feinden empfindlichen Schaden zufügte. Jacob missbilligt (*Kn.*) das nicht, sondern wünscht es. — V. 18 nicht späteres Einschiebsel (*Plü. Ilg. Vat. Maur. Bohl. Gramb. Olsh.; Böhm.* der darin eine Verwahrung des R gegen Dan's götzendienerische Gelüste findet; *Fripp* ZATW. XI. 263), auch nicht Seufzer eines erschöpften, neue Kraft sammelnden Sterbenden (*Tell. Hensl. Tuch*), sondern „der Stammvater redet hier betend im Namen der Nachkommen, die in den Kriegen mit den Völkern, zB. den Philistern, Jahve's Beistand zu erharren haben werden. Er knüpft den Ausspruch gerade bei Dan an, weil dieser den Feinden nicht gewachsen war, sondern auf höhere Hülfe rechnen musste" (*Kn.*), vielleicht gerade Philisterkämpfe die Gegenwart des Vrf. bewegten (*Ew.*). Nur Gott kann den Endsieg geben. — V. 19. *Gad*, der 1. Sohn der Zilpa, in Gilead sesshaft, war den Angriffen der Wüstenvölker u. der Ammoniter, die einen Theil seines Landes beanspruchten (Jos. 13, 25. Jud. 11, 15) ausgesetzt, erwehrte sich aber ihrer tapfer, zumal der Ammoniter (Jud. 10 f.), wie er auch noch zu Šaûl's Zeit gegen die Araber glückliche Kriege führte (1 Chr. 5, 18 ff.) u. dem David viele seiner besten Helden lieferte (1 Chr. 12, 8 ff.), vgl. Dt. 33, 20. Der Name Gad wird hier (anders als 30, 11) mit גוד *eindringen auf jem., ihn drängen* u. גְּדוּד *Schaar, Krieger- u. Räuberschaar* in Verbindung gebracht, u. als

Digitized by Google

Dränger aufgefasst. *Gad — Schaarengedränge drängt ihn* (Ḥab. 3, 16), *aber er drängt* (*ihre*) *Ferse*] d. h. „zwar dringen feindl. Haufen auf ihn ein, aber er schlägt sie in die Flucht u. folgt ihnen tapfer angreifend auf dem Fusse, ist hart hinter ihnen her“ (*Kn.*). עָקֵב] genügt zwar, aber es ist sinnreich vermuthet (*EScheid, Tell. Plü., Bleek* emend. loci Gen. 49, 19 f. Bonn 1831, *Schum. Kn. Olsh.*), dass mit Herüberziehung des מ von V. 20 עֲקֻבָּם zu lesen sei. — V. 20. *Ašer*, der 2. Sohn Zilpa's, „bewohnte das Land vom Karmel bis nach Phönizien hin (Jos. 19, 24 ff.), hatte also die Meeresküste von Galilaea inne (Jud. 5, 17), ein sehr fruchtbares Gebiet Dt. 33, 24“ (*Kn.*), reich an Weizen, Wein, Öl. Politisch war er nicht bedeutend (Jud. 1, 31 f. 5, 17). מֵאָשֵׁר] ebenso *Sam.*, aber LXX *Vulg. Peš. Onk.* drücken nur אָשֵׁר aus, u. ausser V. 22 beginnen alle Sprüche mit dem reinen Namen ohne Vorsatz. Zieht man מ zu V. 19 (s. d.), so ergibt sich: *Ašer — fett ist sein Brod*, wahrhaft üppig, vorzüglich; behält man es hier, so kann man deuten: *von Ašer kommt Fettes als sein* (eignes) *Brod* (*Tuch Bmg. Kn. Del.*) d. h. üppige u. vorzügliche Produkte, die ihm selbst zur Nahrung dienen, wobei aber מֵאָשֵׁר für מֵאֶרֶץ אָשֵׁר minder passend wäre, oder: *für Ašer ist zu fett sein Brod* (*Ew.*). Zu שָׁמֵן fem. (aber *Sam.* שמן) vgl. *Böttch.* § 657. „Dabei hat Vrf. vermuthlich die Bedeutung des Namens אָשֵׁר (30, 13) im Sinn. *u. er* (derselbe) *gibt Königsleckerbissen*] gibt von seinem Überfluss an diesen Erzeugnissen auch an andere ab; bei ihrer Vorzüglichkeit kommen sie selbst auf fürstl. Tafeln. Man muss an Ausfuhr denken. Die Phöniken zB. bezogen von den Hebr. allerlei Landesprodukte Ez. 27, 17. Act. 12, 20; Jos. ant. 14, 10, 6 (vgl. auch 1 R. 5, 23. 25), u. dass Ašer bei diesem Verkehr besonders betheiligt war, lässt seine geogr. Lage erwarten. Man hat nicht nöthig, bei עֲלֵי (ohne Art.) an einen isr. König zu denken“ (*Kn.*). — V. 21. *Naftali*, der 2. Sohn Bilha's, bewohnte ein langgestrecktes Gebiet, dem galil. Meer, dem Jordan u. Ḥule-See entlang bis in den Libanon hinein; mit Beziehung darauf (vgl. V. 13) liegt es nahe, auch ohne dass man eine Landkarte (*Peters*) zur Hand hat, nach LXX אֵילָה u. אֲמִרִי (Jes. 17, 6. 9) zu lesen: *N. ist eine* gestreckte (vgl. Jer. 17, 8. Ez. 17, 6. Ps. 80, 12; auch שַׁלַּח) d. i. *schlanke Terebinthe, er der schöne Wipfel* gibt, *treibt* (*Boch. Lowth, Herd. JDMich. Hensl. Hass. Just. Ilg. Vat. Bohl. Ew. Olsh.* a.); die Wipfel, die N., nicht die Terebinthe, treibt, wären dann (immer noch in Anlehnung an das Bild) die Helden u. Volksführer, welche aus diesem Stamm hervorgiengen Jud. 4, 6. 5, 18. 6, 35. 7, 23; zum Pflanzenbild, das für die bisherigen Thierbilder einträte, wäre V. 22 zu vergleichen. Noch *Onk.* u. *Hier qu.* scheinen אַיָּלָה (s. zu 12, 6) gelesen zu haben. Die mass. Lesung, keineswegs schon (*Del.*[4]) Ḥab. 3, 19 vorausgesetzt, aber bezeugt bei *Aq., Test. Napht.* c. 2, *Trg.* II u. III, *Peš. Vulg.* (vgl. *Hieron.* quae.), u. bei ihnen theils auf Botendienste des N., theils auf die Sopherim von Tiberias oder auf die galil. Apostel gedeutet, ergibt 2 disparate, unter sich nicht zusammenhängende Aussagen. *N. ist eine losgelassene,* fessellose, flinke (Ij. 39, 5; *Cler. Ges. Tuch Del.*), nicht aber gestreckte d. i. schlanke (*Ges. Tuch Stäh.*),

Digitized by Google

auch nicht aufgejagte (Jes. 16, 2 *Kn.*) *Hirschkuh*, wäre gesagt mit Bezug auf die Schnelligkeit seiner Helden u. Männer (Ps. 18, 34. Ḥab. 3, 19. Jes. 35, 6, vgl. 2 S. 2, 18. Cant. 2, 9), nicht mit Anspielung auf die Freiheit von Knechtschaft (*Del.*), wofür andere Bilder üblich waren. Das andere *er der schöne Reden gibt* wird jetzt gew. auf die Wohlredenheit, die dichterische oder rednerische Begabung des Stammes bezogen (*Ros. Stäh. Schum. Tuch Kn. Del.* a.), wofür aber ausser dem Antheil, den Jud. 5, 1 dem Baraq an dem Gesang der Debora zuschreibt, sich sonst keine Zeugnisse finden (sicher nicht Dt. 33, 23). שֶׁפֶר nur hier. Mit dem Sternbild des אַיִל *Widders* u. den אִמְרֵי שָׁפֶר *gehörnten Lämmern* (*Zim.*) gewinnt man keinen Inhalt. — V. 22 — 26. *Josef*, der geliebte Sohn Jacob's, der grosse u. mächtige Doppelstamm (s. Cp. 48), wird neben Juda am meisten, ja (V. 26) noch mehr als dieser gesegnet. Dass die Sprache hier noch ungelenker u. alterthümlicher ist, als in den übrigen Sprüchen (etwa 3 f. ausgenommen), ist kaum zu verkennen; der Schluss, dass der Dichter ältere Worte benutzt habe (*Ew.* G.[3] I. 586 f.), liegt nahe. Auch die alten Gottesnamen V. 24 bestätigen diese Ansicht. V. 22 geht aus von einem Blick auf die Fruchtbarkeit, den Volkreichthum des Stammes. Da die Zusammenordnung eines adj. fem. mit subst. m. noch schwieriger ist, als von בֵּן oder בַּת der Pflanzen zu sprechen (Ps. 80, 16 u. vgl. יוֹנֵק Ij. 14, 7 Jes. 53, 2), so ist gegen die Mass. בֶּן herzustellen; פֹּרָת aber, alterthümlich für פֹּרָה oder פֹּרִיָּה (*Ew.* 173[d]), ist weder פְּרָת *agna, ovicula* (*Ilg. Vat. Just.*) mit Anspielung auf רָהֵל, noch für פָּרָה *juvenca* (*Schum.*) gesagt, oder פָּרָה zu lesen (*Pet. Zimm.*) sondern ein Fruchtbaum Jes. 17, 6 (*Saad. Herd. Ros. Ges. Kn.*), genauer (Jes. 32, 12. Ez. 19, 10. Ps. 128, 3) ein fruchtbarer Rebstock (*Onk. Tuch, Ew. Del.*), wegen V.[b]. *Sohn einer* d. i. eine junge *Fruchtrebe* ist *Josef*, mit Anspielung auf den Hauptzweig אֶפְרַיִם (41, 52. Hos. 13, 15), u. warum בֵּן? s. bei גּוֹר V. 9; *eine j. F. am Quell*, die Feuchtigkeit genug hat zum Wachsthum (Ps. 1, 3. Jer. 17, 8); ihre Töchter d. i. Schösslinge, *Ranken stiegen auf an der Mauer* (Ps. 18, 30). Von unten bewässert, von der Mauer geschützt breitet sie sich aufs üppigste aus, emporrankend an der Mauer. Deutlicher wäre בָּנוֹתָיו, ist aber nicht durchaus nöthig; mit צְעָדָה בָּנוֹת ist nichts geholfen, u. bei relativer Fassung des צָעֲדָה wäre בָּנוֹת beziehungslos. Über Sing. fem. beim sächl. Pl. s. *Ges.* 145, 4; ein altes fem. Plur. 3 p. Prf. auf ־ה nimmt an u. sucht zu erweisen *JPeters* in Hebr. III. 111 u. V. 190. Mit den Lesarten der LXX u. *Sam.* ist nichts anzufangen; gegen *die wilden Thiere auf der Lauer* oder *an der Mauer* s. *Tuch*[2] 499; שׁוֹר (aus Dt. 33, 17) ist hier fremd, עֲלֵי *Junges* (עֲלֵי שׁוֹר Stierjunges, *Zimm.*) rein erdichtet u. „daughters have marched in procession to a bull" (*Pet.*) sinnlos. — V. 23 f. Schilderung der Bedrängnisse des blühenden Stammes durch Feinde, die er aber in der Kraft des Gottes Jacob's siegreich überwand. Der Übergang aus dem Bild in die eigentl. Rede ist nicht zu schroff, wenn man nur den Gedanken des Bildes festhält; in der Anknüpfung durch Iprf. cons. könnte wohl liegen, dass gerade seine Blüthe Anlass zur Befeindung wurde. *da wurden bitter gegen ihn*, eig. behandelten

Digitized by Google

ihn bitter, feindselig, wohl richtiger als „erbitterten ihn“, *u. schossen, da befeindeten* (27, 41) *ihn Pfeilbesitzer*, Pfeilschützen. רֹבּוּ] von רבב in intrs. Aussprache (*Ges.* 67 A. 1); Bedeutung wie Ps. 18, 15; verwandt רָבָה 21, 20 u. רָמָה, vgl. רב Ij. 16, 13. Jer. 50, 29; gegen ויריבהו (*Sam.* LXX) von רִיב zeugt בעלי חצים. Da nam. die arab. Völker (s. 21, 20) berühmte Bogenschützen waren, so denkt man jetzt meist (zB. *Kn. Del.*[4]) an Befeindung Efr.-Manasse's im West- u. Ostjordanland durch arab. Nachbarn u. Eindringlinge (Jud. 6 ff. 1 Chr. 5, 18 ff.) sowie durch Kenaanäer (Jos. 17, 16) in der Richterzeit; wenig passend (*Kn.*) an die Kriege mit andern isr. Stämmen, die vielmehr durch Efraim's Übermuth veranlasst waren (Jud. 8, 1 f. 12, 1 ff.). Bezugnahme auf die Cp. 37 ff. erzählten Befeindungen Josefs durch die Brüder (LXX *Trgg.*, *Raš. Qi.*, *Merc. Cler. JDMich. Tell. Ros.* a.) erlauben die Ausdrücke nicht; dass dem Vrf. noch weniger umgebildete Erinnerungen an die alten stammgeschichtlichen Feindschaften, durch welche einst das Josefhaus nach Äg. gedrängt wurde, im Sinn lagen (*Ew.* G.[3] I. 587 f.), ist wenig wahrscheinlich. An die Kriege mit den Syrern unter Benhadad, Ḥazael (*Wl.* I. 375; *Stade* 165) kann man nur denken, wenn man in dem Segen eine Weissagung sieht (*Luth.*, *Del.*[5]); sie liegen zu weit ab von dem Gesichtskreis, in dem die übrigen Sprüche sich bewegen. ותשב] wie וְ copul. von Semiten auch da gebraucht wird, wo wir die Kategorie des Gegensatzes anwenden, also auch *aber*, u. sogar *sondern* (17, 5. 42, 10) ausdrückt, so auch וַ cons. (19, 9. 32, 31). *doch blieb in Beständigkeit*] d. h. (*Ew.* 299[b]) dauerhaft u. fest. *sein Bogen*] seine Waffe, mit der er sich ihrer erwehrte (vgl. 48, 22. Hos. 1, 5), zugleich Bild seiner Macht (Ij. 29, 20). ישב] vom Bogen ausgesagt, ist nur denkbar, wenn im älteren Sprachbewusstsein hinter dem gew. Begriff *sich setzen* noch der urspr. Sinn *fixum, stabilem esse* (arab. *thabba, thabata*) fühlbar war; וַתָּשָׁר oder וַתֵּשַׁר (*Kn.*) taugt nicht, weil שרר (als Vrb. ungebräuchlich) harte, nicht elastische Festigkeit ausdrückt, auch neben בְּאֵיתָן kein so voller Verbalbegriff erwartet wird; וַתִּשָּׁבֵר (LXX) hat alles (בְּאֵיתָן, ו— u. יו ָ, פזז) gegen sich. Auch die Verbindung זְרֹעֵי יָדַיִם *Handarme*, die Arme, deren Muskelkraft den Gebrauch der Hände zum Spannen des Bogens ermöglicht, ist ungewöhnlich, aber für den Dichter wohl nicht zu kühn. פזז] *leichtbeweglich, gelenk, flink sein*, s. *Ges.* th. 1097. מִידֵי] durch מִשַּׁדַּי (*Lag.* Onom[1]. II. 97; *Olsh.*) zu ersetzen scheint nicht nöthig, da die comparative Fassung als sinnlos sich von selbst verbietet, u. der Sinn sofort durch מִשָּׁם וג׳ erläutert wird; der Dichter weist mit diesem *στίχος* auf die Ursache der ungeschwächten Wehrhaftigkeit Josef's hin: *von den* ihn stützenden (Ex. 17, 12 *Ew.*), kräftigenden *Händen des Starken Jacob's, von dort her* u. s. *w.* אֲבִיר י׳] ein Gottesname des ältesten Zeitalters wie die 17, 1. 21, 33. 31, 13. 42 erhaltenen, u. von da aus erst Jes. 1, 24. 49, 26. Ps. 132, 2. 5 wiederholt. Warum er urspr. *Stier Jacob's* bedeutet haben soll (*Wl.* I. 298; *Stade* a.), ist nicht einzusehen, wenn auch die Punktation אֲבִיר (nicht אַבִּיר) vermuthlich die Abwehr eines solchen Verständnisses bezweckt (ZATW. III. 124). Es ist kein anderer, als der Gott Jacob's selbst, der so an Josef seine Segnung Jacob's

Digitized by Google

fortsetzte. מִשָּׁם] sinnlicher u. kräftiger als מִשָּׁם (*Peš. Onk. Tell. Mich. Dath. Ilg.*, *Öttli*), hinweisend auf den Himmel, erklärt durch רֹעֶה: (von) *dem Hirten*, oder noch besser: *inde ubi est pastor* (wie מֵאָז *ex quo tempore* 39, 5; *Ew.* 332[d]; *Tuch*). Zwischen רֹעֶה u. אֶבֶן יִשְׂ׳ will zwar Mass. ein Appositionsverhältniss, so dass hier 2 Gottesnamen wären: Hirte (48, 15. Ps. 80, 2. 23, 1) u. Stein Israels s. v. a. sonst צוּר Ps. 18, 32. 1 S. 2, 2. Dt. 32, 4. Jes. 30, 29; aber רעה ohne Art. oder ohne folg. ישראל ist unverständlich, u. אבן heisst Gott sonst nie; daher besser רֹעֵה, *Hirte des Israelsteins* (*Herd. Ew.*), mit Beziehung auf 28, 18 f. 22. 35, 14, s. v. a. der Gott von Bethel (31, 13), nur dass der Gott des Hirtenhelden hier noch treffender selbst Hirte benannt wird, im Sinne von 48, 15; das ganze ein im ältesten Jacobhaus gebräuchlicher Gottesname, wogegen die Correctur מִשֹּׁמֵר רֹעֵה (*Böttch.*) überflüssiges hereinbringt, u. מִשֹּׁמֵר עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (*Lag. Olsh.*) eine jüngere Entwicklungsstufe der Religion einmischt, u. רֹעֵה אֲבִיךָ יש׳ (*Öttli* in Schweizer Theol. Ztschr. 1885 S. 147 f.) den V. 25[a] vorwegnimmt. Sämmtl. Worte von מִדֵּי an sind im text. rec. mit Recht zu V. 24[a] verbunden; ein Hinweis auf die Quelle der ungeschwächten Kraft Josef's ist hier passend. — V. 25 ff. Treffend wird dieser Hinweis noch einmal aufgenommen, um von da aus rasch zu Segensanwünschungen umzuwenden: derselbe Gott, der ihm bisher half, wolle ihm auch die folgenden Segnungen geben! *vom Gott deines Vaters* (31, 5. 42. 48, 15. Ex. 15, 2. 18, 4) — *so* (*Ew.* 347[a]) *helfe er dir denn! u. mit* (4, 1) *dem* d. i. mit Hilfe des *Allmächtigen* — *so segne er dich denn!* Zu שַׁדַּי ohne אֵל s. Num. 24, 4. 16. Die Lesart וְאֵת ist nicht sicher: LXX *Sam. Peš.* (*Vulg.*) *Saad.* u. selbst hbr. Cod. bieten וְאֵל, was *Plü. Vat. Just. Bleek Ges. Hitz. Tuch Ew. KS.* vorziehen, weil die Praep. אֵת hier etwas auffällig ist; מֵאֵת (*Kn.*) ist nicht bezeugt. Vor אֵל könnte die Praep. מִן fortwirken (Ew. 351[a]); dass auch vor אֵת (= מֵאֵת), ist ohne Analogie. ברכת וג׳] sind Acc. des Inhalts (Dt. 12, 7. 15, 14) zu ויברך: *mit Segnungen des Himmels droben* (27, 39), Thau, Regen, Sonnenschein (27, 28. 39), *mit S. der Fluth, die unten lagert* (1, 9. 7, 11), Quellen u. Brunnen, Bächen und Flüssen, die aus der unterirdischen תְּהוֹם kommen, also überhaupt mit Fruchtbarkeit des Landes (s. Dt. 33, 13 ff.), *mit S. der Brüste u. des Mutterleibes*, animalischer Fruchtbarkeit jeder Art (das Gegentheil Hos. 9, 14 *Tuch*), also unter Menschen u. Vieh; nicht einzuschränken (*Kn.*) auf Milch u. Zuwachs der Viehheerden. — V. 26. Aber noch höherer Segen als blos Fruchtbarkeit des Landes u. Volkes wird auf ihn gehäuft. Nach der mass. Lesung (schon in *Peš.* u. *Onk.*) wäre gesagt, dass der Segen, womit Jac. den Jos. segnet, höher und kräftiger sei, als der womit seine Ältern ihn segneten oder gesegnet waren (s. weiter *Geiger* 250), wobei dann Gl. aβ, je nachdem man תאוות auslegt u. עד als praep. oder conj. fasst, sehr verschieden gedeutet wird. Aber הוֹרִים kommt im AT. nie von Ältern vor, u. kann es auch nicht, da in הוֹרָה *Mutter* (Cant. 3, 4. Hos. 2, 7) der Begriff des *Empfangens* noch ganz lebendig war. „Nach dem Parallelismus mit גבעת עולם, nach Dt. 33, 15. Ḥab. 3, 6 u. nach den LXX (ὀρέων

Digitized by Google

μονίμων) hat man (*Ges. Win. Schu. Bohl. Maur. Ew.*) חוֹרֵי עַד oder, da חוֹר sonst nur noch als n. pr. gebraucht wird, הָרְרֵי עַד (*Friedr. Plü. Tuch*), schwerlich הָרֵי עַד (*JDMich. Ilg. Dath.*) zu lesen" (*Kn.*), keinenfalls חוֹרֵי עַד oder הָרְרֵי, da ein ־ — st. c. nicht zu erweisen ist. Dann sind aber auch die גִּבְלַת אֲבִיךָ (wozu LXX *Sam.* noch וְאִמֶּךָ fügen) nicht die Segnungen, mit denen der Vater jetzt segnet, schon wegen des Perf. גָּבְרוּ nicht, sondern die der Vater von seinen Vorfahren empfieng, u. die Meinung ist: *die S. deines Vaters sind stark gewesen über* (48, 22) d. h. giengen hinaus über, überstiegen *die Segnungen der uralten Berge, die Lust* (3, 6), die reizenden Güter *der ewigen Hügel: mögen sie* zu Theil *werden* dem u. s. w.! d. h. sie betrafen noch höhere Dinge als blos die herrl. Erzeugnisse des schönen Gebirgslandes (Gebirg Efr., Gilead, Bašan), also doch wohl Macht, Ansehen, Ehre, politische Bedeutung (*Kn. Ew.*), vor allem die Verheissungen. Indem er sie auf Josef legt, setzt er ihn zum Nachfolger des Vaters (48, 15 ff.) ein u. nennt ihn den נָזִיר unter seinen Brüdern, den Ausgesonderten u. Geweihten (*Onk.*), nicht im levit.-eth. Sinn den Nazirāer (*Vulg. Saad.*), sondern *Fürsten* (LXX, *TgJon.*, u. die Neueren von *Herd.* an, indem die meisten mit *Peš.* sogar נָזִיר als den mit dem נֵזֶר *Diadem* gekrönten verstehen, vgl. Thr. 4, 7 u. לִרְאשׁ), ohne damit auf ein Königthum im Josefstamm anzuspielen, denn das Königthum Nordisraels haftete gar nicht am Josefstamm, wenn gleich dieser immer der wichtigste Bestandtheil des Nordreichs war. Sonst. s. Dt. 33, 16. [תְּאֲוַת] würde bei der mass. Lesung des V. am besten als *Grenze* (von תָּאָה abgeleitet) genommen (*Rosenm.* de Pent. pers. p. 43; *Ew.* 186[b]; *Del.*); bei der anderen Lesung passt das nicht, wenn man nicht (*Ew.* G.[3] I. 586) dem ברכה die unerweisliche Bedeutung *Gipfel* geben will; aber auch eine Verbesserung in das pros. תְּבוּאֹת (*Olsh.*) ist nicht nöthig. [לְרֹאשׁ] Prov. 10, 6. 11, 26; auch Ij. 19, 9. Jes. 35, 10, wornach der Segen wie ein Schmuck des Hauptes zu denken ist. Nach *Fripp* (ZATW. XI 262 ff.) sollen V. 24[b]—26 eine Interpolation aus Dt. 33, 13—16 sein, weil sie das Königthum in Josef preisen u. deshalb mit V. 8. 10, dem Preis des davidischen Königthums, in Widerspruch stehen. In Wahrheit folgt aber nur, dass mit נזיר noch gar nicht das Königthum gemeint ist (s. oben), auf welches auch sonst kein Wort hindeutet. Mit den erzählenden Sätzen V. 23. 24[a] hat der Spruch keinen Schluss; mit dem V. 22—24[a] Gesagten geschieht der geschichtl. Bedeutung Efr.-Manasse's ihr Recht noch nicht; Dt. 33, 13—16[a] erweist sich als glossirende Umschreibung von Gen. 49, 24[b]—26[a], nicht umgekehrt; das Hervortreten des religiösen Elements in 24[b]. 25 ist völlig in Ordnung, weil bei diesem liebsten und Hauptsohn sich das Herz des Vaters höher hebt (vgl. 48, 15 f.); die Gottesnamen (שדי eingeschlossen) sind älteste, nicht junge. — V. 27. *Benjamin*, einer der kriegstüchtigsten Stämme (Jud. 5, 14. 20, 19 ff. 2 S. 2, 15), mit ausgezeichneten Bogenschützen u. Schleuderern (Jud. 20, 16. 1 Chr. 8, 40. 12, 2. 2 Chr. 14, 7. 17, 17); aus ihm gieng mancher Streitheld hervor zB. Ehud Jud. 3, 15 ff., später Šaûl u. Jonathan; aber auch im Kampf mit dem übrigen Isr., in ungerechter Sache, zeigte er seine

Digitized by Google

Rauflust u. Streitbarkeit Jud. 19 ff. Er wird verglichen mit einem *Wolf, der zerreisst* (יִטְרָף in Pausa für יִטְרֹף s. zu V. 3); *morgens verzehrt er Beute* (Jes. 33, 23) *u. gegen Abend vertheilt er Raub;* er ist allezeit (Qoh. 11, 6. Ps. 55, 18. 92, 3) kampf- u. beutelustig, u. geniesst siegreich seine Beute. „Das Bild des Wolfes kommt sonst im AT. nur im schlimmen Sinn vor (Ṣeph. 3, 3. Ḥab. 1, 8. Jer. 5, 6. Ez. 22, 27); es bedeutet demnach hier kein volles Lob, wiewohl es die kriegerische Tüchtigkeit Benjamin's anerkennt" (*Kn.*). Man muss jedoch bedenken, dass das Bild vom edleren Löwen V. 9 schon verwendet ist, u. dass für den Stamm, der zu des Vrf. Zeit zu den kleinsten gehörte (1 S. 9, 21. Jud. 21, 6), nur das Bild eines kleineren Raubthieres passte, auch bei nichtsemitischen Völkern des Alterthums die Vergleichung mit dem Wolf ganz ehrenvoll ist. Auffallend bleibt immer, dass vom Königthum Šaûl's keine Andeutung gemacht ist. — V. 28. Durch die Unterschrift *alle diese sind Israelstämme, zwölf, u. dies ist's was ihr Vater zu ihnen geredet hat* wird angedeutet, dass es sich in diesen Jacobsprüchen um die Stämme (שבטי schon V. 16) handelt; übrigens LXX *υἱοὶ Ἰακώβ* für 'ש 'יש. *und er segnete sie, jeden mit dem, was wie sein Segen, segnete er sie* „er wünschte jedem die Segnung an, welche diesem entsprach u. für ihn war, jedem seinen besonderen passenden Segen. Über בֵּרֵךְ c. dupl. Acc. s. 25. Die Stelle lässt alle Jacobsöhne gesegnet werden, passt also nicht zu V. 1—27, wo keineswegs jeder eine בְּרָכָה erhält" (*Kn.*), Im Ausdruck erinnert sie an 1, 27. 5, 1 f. (doch s. auch 41, 11 f.). Sie wird darum (*Kn. Schr. KS.*) urspr. dem Bericht des A angehören, welcher V. 29 ff. weiter geht. Übrigens fehlt אשר in LXX *Sam. Peš.*; möglicherweise ist es verschrieben für אִישׁ (*Del.*, vgl. 2 S. 23, 21).

d) V. 29—33, *der Auftrag Jacob's an seine sämmtl. Söhne,* ihn in der Makhpelahöhle zu begraben, *u. sein Tod,* von A, u. bei ihm Fortsetzung von 48, 3—7 (s. zu 48, 7). Dass hier A erzähle, „lehren die wörtl. Rückbeziehung auf seinen früheren Bericht, die Breite der Darstellung, die Ausdrücke גָּוַע, אֲחֻזָּה, אֶל־עַמָּיו, נֶאֱסַף u. אֶרֶץ כְּנַעַן, sowie die Anschliessung seiner Angabe 50, 12 f. u. die Differenz von 47, 29—31, wo nach C Jac. dem Jos. allein Auftrag hinsichtlich der Bestattung gibt" (*Kn.*). — V. 29 f. s. 25, 8 u. Cp. 23. וַיְצַו אוֹתָם] fehlt in LXX, s. aber 33. אֶל־עַמִּי] nach Analogie der andern Stellen, wo diese Phrase vorkommt, erwartet man אֶל־עַמַּי (ZATW. VIII. 281); doch ist nicht zu zweifeln, dass auch עַם *Sippe, Verwandtschaft* ausdrücken konnte (s. 17, 14). אֲשֶׁר קָנָה—הַשָּׂדֶה] auch 50, 13; es ist nicht nöthig, אֲשֶׁר als *wo* (Num. 20, 13) zu fassen (*Böttch. Olsh. Del.*[4]), oder את השדה als *sammt dem Feld* (*Del.*[5]); vielmehr s. zu 13, 16 u. *Ges.* 148, 1 not. 1. Für ein Glossem halten *Olsh. Del*[4]. *Bud.* den V.[b]; allerdings ist entweder V.[b] oder V. 32 überflüssig. — V. 31 vgl. über Aḥr. u. Sara 23, 19. 25, 9; von Isaac war der Begräbnissort 35, 29 nicht bemerkt; das Begräbniss der Rebecca u. Lea ist in der Gen. nicht erzählt. Über die Raḥel s. zu 48, 7. — V. 32 *dem mit der Höhle darin von den Ḥett. angekauften Feldstück*] hat an שָׁמָּה (*Ks.*) kaum Anschluss, ist auch schwerfällig ausgedrückt, u. dürfte eine Glosse

Digitized by Google

sein (*Del.*[5]), die über 31 hinüber sich an 30[b] anfügt. — V. 33. וַיֶּאֱסֹף—חַמִּטָּה] rückbezüglich auf 48, 2 (47, 31), also aus C. Alles übrige aus A. Die Meinung, dass auch ויכל—בניו auf C zurückgehe, bei diesem aber לְבָרֵךְ (statt לְצַוֹּת) gestanden habe (*Bud.* ZATW. III. 72 ff.), ist schon darum unhaltbar, weil 49, 2—27 keine בְּרָכָה ist u. die ברכה V. 28[b] vielmehr von A stammt. In Wahrheit in ויכל לצות bei A vollkommen gerechtfertigt, da 48, 3—6 u. 49, 29—32 letzte Willenserklärungen des Jac. enthalten, u. gerade für solche צוה der technische Ausdruck war. — Auf dem Bett sitzend hat Jac. alles bis dahin Berichtete geredet; nun zieht er seine Füsse auf das Bett zurück u. stirbt. Sein Alter ist nach A schon 47, 28 angegeben.

5. Begräbniss Jacob's und Tod Josef's, Cap. 50, nach A, B, C.

Josef lässt den Leichnam Jacob's nach äg. Weise einbalsamiren u. bestattet ihn unter Theilnahme seiner Brüder u. zahlreicher Ägypter in dem Familiengrab bei Ḥebron. Seine Brüder, die nach des Vaters Tod seine Rache fürchten, beruhigt er u. sorgt auch ferner brüderlich für sie. Er stirbt 110 Jahr alt, nachdem er noch Urenkel erlebt hat; sein Leichnam wird ebenfalls einbalsamirt u. in einem Kasten aufbewahrt (*Kn.*). — In diesem Bericht gehören dem A an blos 12 f. als Ausführung des 49, 29 ff. gegebenen Auftrags; die chronol. Angabe in 22 u. 26 ist wohl nicht von ihm, da er מְאַת שָׁנָה וע׳ ש׳ geschrieben hätte. Ebenso sicher muss V. 4—11. 14 als Bericht über die Vollziehung des 47, 29 ff. gegebenen Befehls (auf den V. 5 zurückweist) aus C entnommen sein, für welchen auch אם נא מצאתי חן בע׳ u. דבר באזני פ׳ 4, רַק 8, רֶכֶב u. פָּרָשִׁים 9, כָּבֵד 9—11, עַל־כֵּן קָרָא 11 sprechen. Die Einleitung dazu 1—4[aα] kann auf B zurückgehen, ist dann aber von R etwas umgeformt (ישראל 2), sie kann aber auch von C verfasst sein mit Zugrundlegung des B, der in äg. Dingen am besten Bescheid weiss (vgl. 26 mit 2 f.). Dagegen ist 15—26 Text des B, bei ihm der Schluss der von ihm mit so warmer Theilnahme behandelten Josefgeschichte, zu deren Verständniss V. 20 (vgl. 45, 7) den Schlüssel gibt. Besondere Beweise für ihn liegen in der V. 21 durchschimmernden abweichenden Chronologie, in dem Zusammenhang von 24—26 mit Ex. 13, 19. Jos. 24, 32. u. Gen. 33, 19, in אלהים 19 f. 24 f., u. in den Ausdrücken כִּלְכֵּל 21, עֲשֹׂה 20, הֲתַחַת אֱלֹהִים אָנִי 19, עַל־בִּרְכֵי 23. Doch werden auch hier (aus einem Paralleltext des C) einzelne Sätze, nam. 18. 21 וַיְדַבֵּר עַל־לִבָּם, 24 אֹשֶׁר נִשְׁבַּע וג׳ durch R eingearbeitet sein.

V. 1. Nachdem der Vater verschieden, wirft sich Jos. auf sein Gesicht, beweint u. küsst ihn. וַיִּפֹּל וג׳] entsprechend dem נפל על צוארי (bei C) 33, 4. 45, 14. 46, 29. Sonst vgl. 46, 4. — V. 2. Darauf gibt er den unter ihm stehenden Ärzten Befehl, den Leichnam zu balsamiren. „Äg., als Heimath der Arzneikunde schon dem Homer bekannt (Od. 4, 231 f.), war reich an Ärzten (Her. 2, 84. 3, 1. 129). Sie gehörten mit zur Priesterschaft (Diog. Laert. 3, 1, 8) u. hatten

Digitized by Google

ihre eigenen Bücher (Diod. 1, 82; Clem. Al. str. 6 p. 634). Als erster Staatsbeamter (41, 40) u. hochgestelltes Mitglied der Priesterkaste (41, 45) hat Josef Ärzte in seinen Diensten. Das Einbalsamiren der Leichen (*ταριχεύειν*, *ταρίχευσις*) war äg. Sitte" (beruhend auf dem Glauben an einen fortdauernden Zusammenhang der Seele mit dem Körper), „u. wurde von einer besonderen Klasse Kunstverständiger (*ταριχευταί*) gegen Bezahlung geübt. Es gab verschiedene Arten des Verfahrens dabei (Her. 2, 86 ff. Diod. 1, 91), s. *Friedrich* Zur Bibel II. 199 f. *Win.*[3] I. 307 f.", *Ebers* in *Ri.* HWB. 352 f. „Jacob wurde also zur Mumie bereitet; ebenso Josef V. 26; sonst wird dies von keinem Hebräer berichtet. Etwas anderes ist das Einbalsamiren bei den späteren Juden (Joh. 19, 39 f.). — V. 3. Über dem Einbalsamiren vergehen 40 Tage. Damit stimmt Diod. 1, 91, wornach die Taricheuten zur Einbalsamirung *ἐφ' ἡμέρας πλείους τῶν τριάκοντα* (var. *τετταράκοντα*) Zeit gebraucht haben" (*Kn.*). Dagegen nach Her. 2, 86. 88 dauerte die Behandlung durch die Taricheuten 70 Tage, u. schwerlich beruht diese Angabe blos auf Verwechslung mit der Trauerzeit (*Tuch*, *Hgst.* Mose u. Äg. 70, *Kn.*), sondern die Zeit mag je nach Gegenden oder Personen variirt haben (s. *Winer*). מָלְאוּ] s. 25, 24. 29, 21. In den 70 Tagen, in welchen die Äg. ihn beweinten, sind jedenfalls die 40 Tage der Einbalsamirung eingerechnet. Um Aaron u. Mose trauerte Isr. 30 Tage (Num. 20, 29. Dt. 34, 8, vgl. Dt. 21, 23). Hier handelt es sich um äg. Trauerzeit: um einen König pflegten die Äg. 72 Tage zu trauern (Diod. 1, 72). Dass die Äg. den Jac. überhaupt beweinen, u. dass sie ihn so lange beweinen, geschieht (nach dem Sinn des Vrf.) um Josef's willen. Über ihre Trauergebräuche s. Her. 2, 85. Diod. 1, 91; *Wilkinson* manners Ser. I, 1. 256. — V. 4 f. Nach Ablauf der Trauerzeit (בְּכִית *Ew.* 186[b]; בְּכוּת 35, 8) lässt Jos. beim König um Erlaubniss nachsuchen, dass er den Leichnam des Vaters nach Ken. bringen u. dort in dem von ihm bereiteten Grab begraben dürfe, wie er ihm geschworen habe (47, 31). Er geht nicht selbst zum König, sondern nimmt die Hofleute dafür in Anspruch, nicht, weil er nicht mehr Minister war (*Buns.*, s. dagegen 21); wohl auch nicht, weil er noch über die äg. Trauerzeit hinaus trauerte u. im Trauerzufzug vor dem König zu erscheinen nicht schicklich war (41, 14. Est. 4, 2; *Schum. Hgst. Kn. Del. Ke.*; wogegen ויעבר י' ב' spricht), sondern eher darum, weil in einer den Minister persönlich betreffenden Sache ohne Befürwortung anderer Grossen nichts gethan wurde. אם־נא וגו'] s. zu 18, 3. באזני פ'] 44, 18. הנה אנכי מת] 48, 21; in LXX weggelassen. כריתי] doch wohl *gegraben habe* (26, 25), da es sich um ein Grab handelt, vgl. 2 Chr. 16, 14 (LXX *Vulg. TgJon., Saad. GrVen.*); weniger natürlich: *gekauft*, vgl. Dt. 2, 6 (*Onk., Peš. Bohl. Kn.*). Sei es so oder so, die Aussage fällt auf gegenüber von 47, 30. Die Vermuthung liegt nahe, dass hier ein anderes Grab als die Makhpelahöhle gemeint sei, u. 47, 30 auf Correctur des R zu Gunsten des A beruhe (*Wl.*). Wirklich denken einige an ein Grab auf dem bei Šekhem (33, 19) angekauften Grundstück (*Kay.* 35; *Bruston* in ZATW. VII. 202 ff.). Aber 33, 19 gehört nicht zu C (*Kay.*), sondern zu B, u. 50, 4—11 nicht zu B (*Brust.*), sondern zu C; in den judäischen

Digitized by Google

Überlieferungskreis des C fügt sich ein Jacobgrab in Šekhem nicht ein. Auch wäre es eine merkwürdige Inconsequenz des R, wenn er in 47, 30 den Text des C zu Gunsten des A geändert, dagegen in 50, 5 den von A abweichenden Text stehen gelassen hätte. Vielmehr wird anzunehmen sein, dass der Ausdruck hier (50, 5) auf Anpassung an äg. Vorstellung beruht. Auch musste in der That in der Familiengruft der קֶבֶר des einzelnen besonders zubereitet werden. — V. 6—9. Nach erhaltener königl. Genehmigung macht man sich auf den Weg. ויאמר [פרעה] + τῷ Ἰωσήφ LXX. „Mit Josef begleiten die Leiche die Hofleute des Königs u. die Staatsbeamten (זְקֵן von der Würde wie 24, 2), die ganze Familie Jacob's mit Ausnahme von Weib u. Kind, endlich auch Wagen u. Reiter (zum Geleite u. Schutz); alle zusammen bilden einen ansehnlichen Zug. Der Patriarch wird also im Tode hochgeehrt" (*Kn.*). [טף] s. 45, 19. [פרשים] über die geschichtl. Schwierigkeit, die darin liegt, s. zu Ex. 14, 9. — V. 10f. „Angekommen an dem Ort, der *Stechdorntenne* hiess, stellen sie Jacob zu Ehren eine grosse u. schwere Todtenklage an. Sie dauert 7 Tage, also die gewöhnl. Trauerzeit (1 S. 31, 13. Judith 16, 24. Sir. 22, 12). Die Landesbewohner sehen u. hören der Todtenfeier zu u. von ihnen erhält der Platz den Namen אָבֵל מִצְרַיִם *luctus Aegyptiorum*. So näml. hat der Vrf. das Wort ausgesprochen (LXX *Vulg.*), während אָבֶל מִ֫ der Punktatoren *pratum Aegyptiorum, Aegypterau* besagt" (*Kn.*). Der Ort ist sonst unbekannt; den Namen *Aegypterau* braucht man jetzt nicht mehr aus seiner äg. Fruchtbarkeit (vgl. 13, 10) zu erklären (*Hitz.* Jes. 227; *Tuch Kn.*); während der langen Herrschaft der Äg. über Palästina in vormosaischer Zeit, die aus den Tell-Amarna-Briefen feststeht, lassen sich für die Entstehung eines solchen Namens geschichtl. Anlässe genug denken. Die Isr. hinwiederum legten den von ihnen vorgefundenen Namen sich in ihrer Weise zurecht, u. combinirten ihn mit ihrer Josefgeschichte. Und nur, weil er in der Sage schon damit im Zusammenhang stand, kann C diesen Passus aufgenommen haben. Der Ort lag näml. בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן, was, da Vrf. nicht im Ostjordanland schrieb, nur auf die Ostseite des Jordan gehen kann, vielleicht nahe dem Jordan, in der ʿAraba. Zwar sagt *Hieron.* (im Onom. s. area Atad): *lacus trans Jordanem in quo planxerunt quondam Jacob, tertio ab Hierico lapide, duobus milibus a Jordane, qui nunc vocatur Bethagla*), u. demgemäss suchen ihn in בֵּית חָגְלָה (Jos. 15, 6. 18, 19. 21), heutzusage *Ain Ḥagla* (etwa 1 Stunde NW. von der Jordanmündung) u. *Qaṣr Ḥagla* (5/4 Stunden SO. von Jericho, *Berggren* R. III. 110f.; *Seetz.* II. 302f.; *Rob.* II. 510ff.; *de Saulcy* voy. II. 147 ff. *Gadow* in ZDMG. II. 59) *Kn. Raum.* u. a., machen auch הַיְּעָרִים (12, 6) dafür geltend. Aber man weiss nicht, worauf die Angabe des Hier. ruht, u. sie gegen den Text festzuhalten, ist bedenklich; noch bedenklicher, anzunehmen (*Buns.*), dass es einst statt הַיַּרְדֵּן geheissen habe חֲנַחַל d. h. נַחַל מִצְרַיִם. Der Text führt auf einen Ort östl. vom Jordan, u. wenn er von ihm nicht zu weit entfernt war, so lässt sich ויראו—הכנעני dahin verstehen, dass man vom Westjordanland aus den Vorgang mit angesehen habe; andernfalls müsste man הכנעני für eine Glosse halten.

Digitized by Google

Das wäre noch leichter, als das 2malige אשר בעבר ח׳ für Interpolation erklären. Wie freilich der äg. Zug dazu gekommen sein soll, statt des geraden Wegs über Rhinocolura u. Beeršebaʿ die Richtung um das todte Meer herum einzuschlagen, darüber gibt Vrf. keinen Aufschluss, u. hat wohl nicht weiter darüber reflectirt. Daran aber, dass in irgend einer Überlieferung גרן האטד als Jacobs Begräbnissort gegolten hätte (*KS*), ist gewiss nicht zu denken. Er müsste dann auch sonst in der Jacobsage vorkommen, u. V. 5 zielt jedenfalls nicht auf diesen Ort. ויעש לאביו וג׳] für eine Dublette zu 10ª anzusehen (*KS*), erscheint nicht nöthig. על־כן קרא] s. zu 33, 17. — V. 12f. Für den Schluss des Berichts treten Worte des A ein, u. als die Meinung des R ergibt sich, dass das eig. Begräbniss in der Makhpelahöhle die Jacobsöhne allein, ohne die Äg., ausführten, als hätten die fremden Begleiter den hl. Boden der Verheissung nicht sollen betreten dürfen (*Tuch*). Dass 12f., urspr. Fortsetzung von 49, 33, aus A stammen, folgt aus בָּנָיו 12 (während man בְּנֵי יַעֲקֹב erwartet), aus der breiten Bemerkung über die Makhpelahöhle (s. 23, 20), dem Nichthervortreten Josef's vor den Brüdern, aus אֲחֻזָּה u. der Ähnlichkeit von V. 12 mit 6, 22 (*Kn.*). Sonst s. zu 49, 30. — V. 14. Nach der Bestattung kehrt Josef mit der ganzen Begleitung (V. 7—9) heim. Josef ist hier wieder die Hauptperson, u. die Äg. vereinigen sich wieder mit ihm. — V. 15. Hier fällt der Bericht des B ein. Die Brüder fürchten, Jos. werde nach dem Tode des Vaters durch nichts mehr abgehalten ihnen das zugefügte Böse vergelten. לוּ] *wenn er uns befeindete*, mit zu ergänzendem Nachsatz: so stände es schlimm mit uns; ähnl. Ps. 27, 13 (*Ew.* 358ª). So schon die Verss.: *μή ποτε*, דלמא. Das ebenso nahe liegende לוֹ *von ihm* (20, 13. Ps. 3, 3. 71, 10. Jud. 9, 54) haben die Mass. vermieden, weil die Aussage zu sicher lauten würde. שׂטם] 27, 41. 49, 23. Sonst s. 1 S. 24, 18. — V. 16f. Darum entbieten (Jes. 10, 6. Jer. 27, 4) sie, um sich sicher zu stellen, (Abgeordnete) an ihn, u. lassen ihn, unter Berufung auf des Vaters ausdrückl. Anordnung, um Verzeihung des Geschehenen bitten. Ob eine solche Anordnung bei B früher erzählt war, ist fraglich: es genügte, sie hier erst zu erwähnen. וַיְצַוּוּ] *καὶ παραγενόμενοι* LXX, וקרבו *Peš.*, zu לֵאמֹר (auch zu V. 18) nicht passend. אָנָּא] *o doch!* (*Ew.* 262ª), im Pent. nur noch Ex. 32, 31 bei C. נָשָׂא] *vergeben* (18, 24), hier zur Abwechslung auch (wie Ex. 23, 21. Jos. 24, 19 bei B) mit Dat. der Schuld (*Ew.* 282ᵈ). *Knechte des Gottes deines Vaters*] in dieser Gemeinschaft des Gottes, den sie verehren, liegt ein weiterer Erhörungsgrund. Josef *weint*, weil sie ihm so schlimmes zutrauen u. er sich verkannt sieht (*Kn. Ke.*), eher aus Mitleid mit den Brüdern, die in ihrem bösen Gewissen solche Furcht vor ihm haben. בְּדַבְּרָם] sc. die Abgeordneten, worunter wohl einige der Brüder zu verstehen sind. — V. 18. Darnach gehen *auch seine Brüder* d. h. seine andern Brüder (*seine Brüder selbst* würde voraussetzen, dass die Abgeordneten Fremde waren) zu ihm, demüthigen sich vor ihm u. bieten sich ihm zu Sklaven an (wie 44, 16 bei C). וילכו] so richtig (s. 16); es darf nicht (mit *Vat.*) in וַיֵּבְכּוּ geändert werden. Diese Selbstunterwürfigkeit will zu der vorherigen Bitte um

Digitized by Google

Vergebung nicht recht stimmen, u. dürfte der V. ein Einsatz aus C sein. — V. 19 f. Er spricht ihnen Muth ein, u. bemerkt *bin ich an Gottes Statt?* (wie 30, 2) d. h. hier: habe ich Macht u. Recht, die Vorsehung u. Vergeltung auszuüben? (LXX *Peš.* haben kein תַּחַת, *Sam.* kein מִי). Er will nicht eigenmächtig in die Fügung Gottes eingreifen. Sie haben freilich Böses gegen ihn gesonnen, Gott aber habe es gesonnen d. h. vorbedacht zum Guten, u. somit auch zu einem guten Ziele gelenkt, *um zu thun, wie* es *jetzt* der Fall ist (s. zu Dt. 2, 30), *um zu erhalten* (45, 7) *viel Volks*, viele Leute. „Der böse Wille der Brüder ist durch ihre Noth Cp. 42 ff. hinlänglich bestraft; wollte Josef mehr thun, so würde er in das Walten Gottes eingreifen, der das Gerathen Josefs nach Äg. wollte, u. zwar zur Erhaltung seiner Erwählten. עֲשֹׂה] s. 48, 11. — V. 21. Dem göttl. Plane gemäss wird er für ihre Erhaltung sorgen. Die Stelle, wie auch יָמִים רַבִּים 20 lautet so", (umsonst bestritten von *Del.*[5]) „als daure die Hungersnoth noch fort (45, 11. 47, 12). Nach der Zeitrechnung 47, 28 war sie damals längst vorüber" (*Kn.*). B hat offenbar den Tod Jacob's früher angesetzt als A. עַל־לִבָּם] 34, 3. — V. 22. Josef u. das Jacobhaus bleiben in Äg. u. Josef wird 110 Jahre alt (wie sein Nachkomme Josua Jos. 24, 29). וירא וגו'] macht den Übergang zu V. 23 u. braucht nicht ein späterer Einsatz (*KS.*) zu sein, auch nicht (*Kitt.*) aus C zu stammen, neben V. 25. Zu den 110 Jahren vgl. die Bemerkungen oben S. 404. Nach äg. Vorstellung beträgt die Dauer eines vollen u. gesegneten menschl. Lebens 110 Jahre, schon in Papyrus Prisse u. weiterhin (*LStern* in BÄgZ. 1873 S. 75 f.; *Krall* in VII Orient. Congr. 1886, äg. afr. Sect. S. 110). — V. 23. Josef „erlebt von Efr. (לְ wie 44, 20) בני שלשים *filios tertiorum* d. i. *Urenkel*, von Manasse ebenfalls" (*Kn.*). שלשים] Ex. 20, 5. 34, 7. Num. 14, 18. Dt. 5, 9 sind Kinder der 3. Generation (den Urvater selbst nicht mitgerechnet) Ex. 34, 7; בני ש' also Ururenkel (so *Ew.* Alt.[3] 225; *Ke.*), die sonst רִבֵּעִים heissen. Aber LXX *Vulg. Peš. Trg.* verstehen Urenkel (ebenso *Tuch Kn. Del.*), sei es dass sie בָּנִים lasen, wie *Sam.*, sei es dass sie im st. c. ein Appositionsverhältniss (*Ew.* 287[e]) ausgedrückt fanden. „Efr. wird vorangestellt, weil er 48, 8 ff. den Hauptsegen erhalten hat" (*Kn.*). Das über Manasse Gesagte (bei welchem wegen der Berühmtheit Makhir's statt des allgem. Ausdrucks ein concreterer gewählt wurde) spricht für letztere Auffassung. *auf die Knie Josef's*] wurden sie geboren; er nahm die neugeborenen auf den Schooss (30, 3; bei den Griechen Odys. 19, 401), u. erkannte sie damit als seine Nachkommenschaft an. An Adoption im Sinn von 48, 5 f. (u. im Widerspruch damit) wird nicht zu denken sein (s. *Stade* in ZATW. VI. 145 f.). Der *Sam.* gibt nur בימי für עלי־ברכי, was *KS.* vorziehen. Über die Bedeutung des Makhir im Ostjordanland, s. Num. 32, 39 f. Dt. 3, 15. Jos. 13, 31. 17, 1 ff.; die besondere Hervorhebung der Kniesetzung bei Makhir's Söhnen erklärt sich daraus (*Ri.* HWB. 765[b]). — V. 24 f. Beim Herannahen seines Todes (Ausdruck wie 48, 21 (50, 5) lässt Jos. die Seinigen schwören, einst seine Gebeine nach Ken. mitzunehmen. Über das Vorherwissen des dereinstigen Hinaufziehens s. 46, 4 u. 48, 21. *seine*

Digitized by Google

Brüder] doch wohl Stammgenossen (V. 25) wie 31, 23 (*Kn.*). וַיַּשְׁבַּע] s. 47, 29 f. פָּקֹד יִפְקֹד] Ex. 13, 19. 3, 16 (B); sonst s. Gen. 21, 1. אֶל הָאָרֶץ אֲ׳ נִשְׁבַּע וג׳] ist eine Phrase des C oder R (26, 3. Ex. 13, 5. 32, 13. 33, 1 u. s.). — V. 26. Josef nach seinem Tode wird einbalsamirt, wie Jacob V. 2, u. in den Kasten gelegt. וַיִּישָׂם] s. zu 24, 33. בָּאָרוֹן] in *den* in diesem Fall gewöhnlichen Kasten. S. *Hgst.* Mos. u. Äg. 74 f.; *Ebers* in *Ri.* HWB. 354. „Die Äg. pflegten die einbalsamirten Leichname in hölzerne Kasten zu thun u. dann in der Todtenkammer sorgfältig aufzubewahren (Her. 2, 86). Sie hielten dieselben sehr werth u. es galt als schmählich, sie nicht wieder einzulösen, wenn man sie in der Noth verpfändet hatte (Her. 2, 136; Diod. 1, 93; Lucian de luctu c. 21). Auch Josef's Mumie blieb im Besitz der Isr. bis zur Zeit des Auszugs. Damals nahmen sie die Gebeine des Jos. mit sich (Ex. 13, 19) u. bestatteten sie in dem Grundstück bei Šekhem, welches (33, 19) einst Jacob gekauft hatte (Jos. 24, 32). Alle diese Angaben gehören demselben Erz. an" (*Kn.*).

Digitized by Google

Druck von August Pries in Leipzig.

Digitized by Google

Digitized by Google

Date Loaned

89073393779

b89073393779a

Digitized by Google

Digitized by Google

B89073393779
B89073393779A